思想與時代月刊 第二十二期

中華民國三十二年月五一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社 貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽中央日報社 六廣門外高家園

第二十三期目錄預告

現代哲學之背景 謝幼偉

古代觀念與古代生活 錢穆

戰爭與法律 黃正銘

論辛稼軒詞 繆鉞

唐比論文化 張月超

中國土地問題之眞相 吳文暉

論外交(書評) 顧穀宜

定價表

每月一日發行

每月一冊 全年十二冊

訂購辦法	冊數	價目	郵費(定費外另加) 國內	郵費(定費外另加) 國外
零售	一	三元	一角五分	照郵局規定辦理
預定半年	六	十八元	九角	
預定全年	十二	三十六元	一元八角	

注意

一、定戶如有詢問事件或更改(凡)則通信時務將(1.)定單號數(2.)定(3.)戶姓名在何處定(4.)原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

(一)本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

(二)投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬五十元。

(三)投寄之稿，如不登載，可以奉還。

(四)投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字爲限。

(五)本刊對來稿有刪改之權。

思想与時代

第二十二期　民國三十二年五月一日

目次

印度建國之基本問題　張其昀
道家思想與安那其主義　錢穆
懷黑德論教育　謝幼偉
論孔子之治學精神　劉永濟
第七世紀中葉的中日戰爭　陳樂素
廣西的石林　張文佑
學術通訊　賀麟

印度建國之基本問題

張其昀

作者嘗謂「國民宜確認印度爲亞洲之一大國，中印兩國素稱兄弟之邦，中印文化之交流爲一種最高尚最親摯之國際友誼。印度之民族復興運動，我國民頗寄以最深摯之同情。印度必能獲得完全獨立之國際人格，實爲吾人所確信。」（見拙著新陪都之重慶一文，二十九年九月二十二日大公報星期論文）印度獨立運動之原委，作者已有專文論述，茲特就印度建國之基本問題，分民族民權民生國防國策五項，略述如左。

民族復興運動即爲文化復興運動。印人以爲在英人統治之下，精神上所受之壓迫，較之經濟壓迫尤爲深遠。三萬萬餘之同胞，匍匐呻吟於異族宰制之下，每一念及，即覺心驚膽戰，頃刻難安，必欲衝決此網羅，解放此束縛，雖粉身碎骨，有所不辭。甘地有言「余個人所望者，爲盡力挽救印度文化，以免爲西方文化所破壞。印度古文化之精粹，以絕對不暴動爲原則，其命意爲尊重一切生命，西方文化則直以暴動爲根據，甘言不諱，即慘殺人類，亦悍然不顧，其命意爲強權即公理，蓋根本上實一自私自利之個人主義也。余爲此言並非謂印度絕未能從西方有所獲得，蓋西方雖主強權之說，但人類本性尚未漸滅殆盡。若印人亦決非以古舊事物爲滿足。惟印度必須先能自立，自覺其文化在宇宙中所佔地位，盡力以擁護之。自己之地位既鞏固不拔，然後效法西方始可無礙。」（一九二四年六月致英友書）印度古代文化根深葉茂，植基於印人日常生活之間，隨處可見。若英國之壓力一旦除去，則印度文化必能恢復舊觀，欣欣向榮，可以斷言。

印度之革命運動，其目的在建設完全獨立之國家，而非僅以自治邦爲滿足，蓋印度與英帝國各自治邦性質根本不同。澳洲坎拿大紐西蘭南非洲諸地，其民族爲英之民族，其制度爲英之制度，其理想與文化彼此關係異常密切，幾已融爲一體，而印度則不然。印人之願望在於復興印度數千年來之文化，與澳洲等地新造之邦迥乎不侔。英印兩國之文明乃大相逕庭者，印人必須依其自己之文明而生活。印人所努力以求者，爲英印兩國光榮而平等之合作，互相提攜，彼此俱蒙其利。甘地以爲英國之管理印度乃不可忍受之事，「縱令英印之接觸爲一福音，亦不能抛却英國之管理爲可咒詛之觀念」（見一九三〇年四月二十七日印度青年報）印人之主張至爲堅定，且以印度之自由果能實現，英人必可覺悟印度非彼之敵人，而爲其盟友。拉斯基氏曾以近年英印間之緊張關係，比於當年之美國革命，此誠有識者之公評也。

考印度滅亡之故，由於本身之弱點，即內部之離心力超過向心力。印度人民之不能統一，因素甚多，如宗教之不調，階級之偏見，以及

各區域之互相岐視，其複雜困難情形，均爲中國之所未見。此種原因，源於印度歷史，極根深，爲印人自己所造成者。英人統治印度，即利用此種紛岐情形，施以離間之策，助長其分裂，更從而操縱之，以達其「分而制之」之目的，復以內部糾紛爲口實，宣言印度之不適於自主。印度愛國之士深知欲謀平等自由，必須團結自救，建國之最高義諦即在統一國論，將種種異見澈底澄清。故當不問膚色，不論宗教，破除階級觀念，泯除畛域之見，務期以一視同仁之旨歸，爲舉國一致之努力。印度問題惟印人自己能解決之，俾那民族之大業，乃印人自身之責，而非任何外人所能爲力。

就宗教言之，所需要者爲印度教與回教之融合同歸。印度人口三萬萬七千萬，印度教徒二萬萬五千萬（佔全人口百分之六十八）回教徒約八千萬（佔百分之二十二）後者多集居於印度西北部。西部諸國，若土耳其阿剌伯伊拉克伊朗阿富汗等皆信奉回教，印度西部可視爲「回教世界」之一部分。回教雖係宗教團體，而實濃厚之政治意識，並有回教國聯盟之組織。印度教由婆羅門教蛻變而成，糅佛教而興起。回教勢力之侵入印度始於十二世紀，外來之回教徒久已同化，其由印人改宗者實居多數。印回教積不相能之說，固不如傳言之甚，然非使兩教間有休戚與共之認識，則眞正自由終不可得。甘地嘗謂一切宗教殊途同歸，並育而不相害。全印國民大會曾一再宣言，宗教上之差異，絕不能影響政治上之權利。人民信教自由當於憲法中明文規定。此項自由如受侵犯，人民得向最高法院起訴。於印回二教外，尚有錫克族（古代亞歷山大東征將士之遺裔，宗教上與印度教比較接近）及波斯教猶太教基督教等，佔全國人口十分之一。此類少數民族亦當在憲法中予以充分保護，使其融洽無間。

就階級言，印度賤民階級（Outcasts）稱爲帕里亞人（Pariahs）地位極低，幾被摒於社會之外，與普通人民有不可接觸之風俗。（Untouchability）考其起源，蓋古代雅利安人原自外來，及移居印度，在政治與文化上均佔領導之地位，對原住之土人則加以歧視，不與同事。此如古代猶太人自稱爲上帝之選民，排斥異已，其結果拒人者人亦從而拒絕之，可謂咎由自取。甘地屢言印度欲推翻外族統治之壓迫，必須自解放國內被壓迫階級入手。欲以不合作運動反抗異族之宰制者，必須自國內全體人民之合作入手。全印國民大會已於一九二〇年議決廢除「不可接觸」之陋習。甘地常服帕里亞人之服，以示以身作則。現印度教徒已漸改革陳腐之階級觀念（例如印度教之廟宇，向來不准賤民入內禮拜，現已開放）印度賤民階級人口約五千萬，幾達全國人口五分之一，深信此[illegible]者與呼告者圓滿成功以後必可享受一律平等之地位。

就政治區域言之，則有英屬印度與藩邦之別。英屬印度分爲十一行省，由英人直接治理，藩邦則假手於世襲之王公以間接治理。前者大都有民選議會，後者尚未有。藩邦之數多至六百餘，大者曰海德

拉巴邦（Haidarabad）人口一千四百萬，小者不及中國之一縣。各藩邦與名省區不但在地理上犬牙相錯，在經濟上亦息息相關，故在政治上亦決無分離之理。印度建國之目標，即爲團結兩者，組成大一統之聯邦，決不願一部份屈服於外人宰割之下，亦不願另一部份停滯於封建社會之殘餘。一九三一年在倫敦舉行之英印圓桌會議，王公代表亦願意接受全印聯邦之表示。海德拉巴邦代表稱「王公準備與英屬印度人民和衷合作，以求統一大印度之實現。」印度王公與英屬人民代表集合一堂，此會尚係創舉，亦足見印度漸漸凝成整個國家之象徵。各藩邦勢力亦頗不弱，其對於參加聯邦制度，大體上已無問題。

如上所述，印度內部有宗教問題階級問題及政治區域之分合問題。故關於民權方面，有分別選舉制與普通選舉制之爭議。主張分別選舉制者，謂印回兩教宜分別投票，各級官吏按兩教人數比例選出，又謂賤民階級亦可分其分別投票。甘地深以此種主張爲非是，謂其顯分畛域，助長離心勢力，足以破壞統一，且階級意識長此不改，更不合於正義。印度境內任何部分，必須各得其所，方可謀長治久安之道。反之，若各方面之特殊要求，不加審擇，而任其與統一運動相背馳，亦決非得計。尼赫魯曾謂吾人須有統一之自由，若夫分裂之自由乃無異自殺。扼要言之，如何使中央集權與地方分權調劑得宜，使內外相維，經濟適均，造成政治平衡，以造成民族之向心力，實爲印度建國成功最重要之關鍵。

印語斯華狄喜（Swadeshi）乃經濟自由之義。斯華拉治（Swaraj）乃政治自由之義。印度必須解除經濟上之束縛，而後可以解放心靈，以創造真正獨立之印度精神。印度本爲產棉之國，每年所產棉花足供全國之用。迨英人入主印度，將印棉輸至英國與日本，而不在本國紡織，從此印人遂不得不購買洋布，每年輸入布匹嘗達六萬萬盧布，生棉出口價值則遠遜此數。以生貨易熟貨，利權外溢，印人安能不窮困而破產。一百五十年前，印度女子皆於暇時在家紡織，以裕收入，今女子失其故業，游手好閒，不但有妨於民生，亦有害於民德。英人嘗縷述其在印度之物質建設，印人則斥其所爲無過於圖其本身之利益，而非以造福印人爲鵠的，故非推翻其勢力而獨立不可。

甘地深信救國惟一有效之方法爲愛用國貨，抵制英貨。故排斥外布爲不合作運動之一要目。對進口外布徵收保護關稅亦爲國民大會重要提案之一。目前最迫切之工作尤在恢復紡車，從事家庭紡織，以供本國之所需。印度惟有提倡簡樸生活，服用手織土布，拒絕英帝國主義之最大引誘，方可免致淪爲奴隸。紡車爲救貧惟一良藥，彼形容紡輪之聲音，大有抒情之意味，此紡輪之聲乃印度最古之音樂也。甘地有曰，「紡車與土布乃全印統一之象徵，亦爲全民族之寶典。」嘗語人云「諸君如愛我，請各歸家紡紗。」其赴英出席圓桌會議途中仍紡織不輟，從未破例，其每日至少紡紗半小時之規律，其自勉

輸入有如此者。

棉織物爲印度最大輸入品，亦爲英國最大輸出品。自印度抵制英貨，蘭開廈州棉織業中心失業者數萬人。甘地赴英開會時曾親至該地參觀，目擊紡織工人困苦情形，略謂余所目睹者，使余感覺痛苦，知此項失業之原因，余亦應負某種責任，但余之爲此，初非有意與英國工人爲仇，余以責任所在，不得不採此步驟。但試觀印度數千萬人民之凋敝情形，則蘭開廈州之痛苦頓覺縮小。甘地除表示歉意外，稱印度不能放棄提倡國內紡織之運動云。印度地大人衆，足以創造新文明，惟此項建設工作，留待將來，爲之目前當先從事破壞工夫，即不合作是也。前任印度總督歐溫有云，「今英人有不可不知者二事，一爲印度經濟之發展終可增進其購買力。二爲政治問題解決以後，印度需要繼擴大，且必歷時甚久，而非印人所能完全自給，英國製造業於此可有良好機會。二爲國際貿易必以相互善意爲基礎。」（一九三一年五月十五日英印協會演辭）歐溫深悉印度實情，故言之甚爲剴切。（印度雖爲農業國家，其工業已相當發達，就鋼鐵業言，在太平洋戰爭爆發之前，印度鋼之產額已達一百萬噸以上，目前印軍及中東英軍武器其中一部分即爲印度精鋼所造。）

甘地反對工廠工業，欲使印度數百萬鄉村恢復家庭工業，有其不得已之苦衷，彼之見解實與印度之特殊地位相應。至於開發富源，防止災荒，促進工藝，實發展合作組織，凡屬利用厚生之事，甘地固贊助之不暇也。判斷一種制度之良否，所用之標準，應以其是否能造福於民衆以爲斷。甘地嘗攻擊機器，以其深惡少數人犧牲社會以自富，而機器實爲少數人貪得無厭之利器。設使工人不受制於豪富，機器不爲禍而爲福，彼亦何致攻擊之。機器與人之身體相同，均爲不可少者，甘地以爲人身乃一最完備之機器，但如以身體之故，而妨礙精神之自由，則舍生取義，殺身成仁，亦何所畏懼。經濟獨立乃政治獨立不可少之條件，印度必先學習如何生存之法，方能發願爲人類而效死。

自治邦與獨立國之異點，在自治邦雖內政完全獨立，惟外交與國防仍與母國不可分離，受母國之領導與扶掖。印度現在之國際地位，並自治邦尚未獲得（內政尚未完全自治）印度民族運動之要求乃完全獨立，初非以自治邦爲滿足。最近泰晤士報社論稱「吾英對於印度有代籌國防之責，此時尚不能遽行授諸印人之手，問題較爲複雜。吾人絕不能以此爲藉口，企圖緩延改革」（本年二月二十七日社論）此可代表英國方面之輿論。英人以爲印度本身能否抵禦外侮，自保安寧，實爲疑問。印度既不能自衛，勢須有賴於英軍，尤須賴英國海軍以保護之。凡能掌握海權者，方能掌握斯土。印度海岸長達七千英里，如英國軍艦一旦撤退，則沿海數千萬人民將遭敵人蹂躪之禍。印人之見解則異是，以爲阻撓印度自置國軍者即爲英人，印度建國事業當自謀國防上之獨立。

目前印度戰禍已迫在眉睫，山中東方面觀之，戰爭之威脅已從地中海東岸蔓延至波斯灣北岸。山遠東方面觀之，日軍侵入緬甸，爲對印度陸上之威脅，自新加坡及仰光陷落後，日本海軍可在印度洋上活動，由海上進窺印度。加爾加答距新加坡一六四六海里，距仰光僅七八〇海里，整個孟加拉灣全在日本艦隊行動半徑之內，印度形勢之危急，實爲空前。印度國民大會所決定之外交政策，即反侵略主義，爲獨立而奮鬥，故一面反對納粹主義，抵抗軸心國家，一面亦不欲支持任何形式之帝國主義，且前者與後者有連帶之關係，英國欲達到打倒希特勒主義之目的，首在放棄帝國主義之行爲。故印度自主問題倘不能迅速解決，必致影響印度之民氣與士氣，削弱作戰之能力，反之，英國果能承認印度獨立，成立臨時國民政府，印度必可發展全民族之力量，援英作戰。

上次大戰印度健兒馳騁於歐洲戰場者，達一百二十萬人，超過各自治邦所出兵員之總數，其任商船駕駛員冒生命之危險者，亦不在少數。一九三九年歐戰爆發後，英政府立即宣佈印度爲交戰國，同年八月印度軍隊調往各戰場作戰，事先未經印度民選議會同意，故印人殊爲憤懣。據一九四二年四月印度軍總司令魏菲爾稱，印度陸軍已擴充至一百萬人，其中並非純爲步兵與騎兵，一部分已可稱爲現代機械化部隊。印度正規軍派往伊拉克埃及馬來亞緬甸等處，在北非戰役中印軍之英勇戰績，已博得世界人士之稱譽。英國空軍亦有印度機師參加。惟目前印軍指揮官均由英軍軍官担任。

印度現已加入英戰時內閣及太平洋作戰會議，據英國解釋，如此即認爲印度與各自治邦有同等之權利。英內閣始已決心以自治邦之地位界予印度，且其時機亦不必待諸戰後。惟印度國民之願望，早已非爲一自治邦，而爲完全獨立。印人切望英帝國迅速採取遠大政策，接受印度誠意合作，政權由倫敦政府交還印度人民，設立印度國防委員會，掌全國軍事，並設軍官學校，養成各級將校，以期增強作戰力量。誠以國防而責由印人担任，則心理上可生最大之影響。惟有如此始能全部動員。甘地曾稱：余準備同意於一過渡期間印軍中保留若干英國軍官，但必須受印度政府之管轄。假使英國官兵不願在印度服務者，則吾印人亦即不需要之可耳。（一九三一年五月間談話）印度至今尚未實行徵兵制，果能實施兵役法，則出兵一千萬人亦有可能。印軍之優良素質在北非戰役中已獲證明。錫克族居於五河省（Punjab）及西北邊省，尤以驍勇善戰著稱於世。

雪度山橫亘於印度北境，其皚皚之白雪代表中印兩國純潔之友誼，在國防上最爲安全。印度最著名之關塞曰開伯爾關（Khyber Pass）在西北邊隅，介於印度白沙瓦（Peshwar）與阿富汗京城喀布爾之間，山徑窄隘，至爲險要。歷史上之外患多由此關侵入印度河上流，以達印度京城德里，印京近郊爲閱盡滄桑之古戰場。德里之形勢，即因其位於印度河與恒河兩大流域之間，足以控御全國。

以印京爲堂奧，其門戶則在開伯爾關，此乃印度北門鎖鑰，自古迄今最所重視。最近　蔣委員長曾親至該處要塞視察，並謁開伯爾之弟兄，將來與中國攜手作戰，抵禦共同之敵人。　蔣委員長訪印之行，具有歷史意義，中印感情，已因共同抵抗侵略而益臻融洽。尼赫魯曾謂吾人宜勇往直前，以中國之兄弟姊妹爲模楷而鼓舞興起。中國遠征軍開入緬甸，保中國亦以保印度。中印兩國脣齒相依，患難相共，國際關係已進入一新時代。

前已言之，全印國民大會所決定之外交政策，一方反對軸心國家之侵略，一方完全脫離英國而獨立。印度全國對於反侵略戰爭具有一致之決心，惟以爲此種抵抗須與自身解放之奮鬥同時並舉。尼赫魯曾謂「法西斯主義納粹主義與帝國主義乃孿生兄弟，後者行之於海外殖民地與屬國，前者行之本國境內。苟欲謀人類之自由，不僅須取消法西斯與納粹主義，而帝國主義亦應根本剷除」（見氏著印度與戰爭一文，一九四一年四月）又云，「目前避免改變印度政治機構誠有危險，但如安於現狀，則其危險尤甚。惟有成立印度自由政府，並獲得全體印度人民之合作與善意，印度防禦問題方能期其有效。余等深信目前主要先決條件即爲實現印度之獨立，欲求印度發揮有效之抵抗，則印度現政府必須取消，而代以與中美英蘇締盟之印度自由政府」（一九四二年六月在孟買談話。）其妹尼赫魯女士亦云，「吾人知戰爭已臨吾人之門前，吾人願作戰，但吾人必有所爲而戰，苟吾人一爲自由而戰，則必須先有作戰所爲之自由。」（一九四二年二月歡迎蔣夫人席上致辭）印度之領袖人物準備參加真正之國民政府，但政府必須由印度領袖組織內閣，其職權不受總督及英內閣之束縛，印度問題之解決，應由英國主居動地位。

時機已不容蹉跎，吾人深望印度有識之士激於國防第一之大義，對整個局勢作澈底檢討，與盟國並肩作戰，應付共同之危機。印度領袖對於不合作主義似已重予考慮。尼赫魯云，「目下危機迫在眉睫，在今日而猶欲勸吾人宜實反戰，實行消極抵抗，必貽無窮之患。一旦外力侵入印度，國民大會決盡力抵抗，絕不與侵略國合作。」（同前文）甘地亦申儆國人，亟應鍛鍊意志，絕不可存畏難苟免之心理。印度人政治意識漸有進步，不致受軸心國家宣傳之影響，印人決不致因欲擺脫其一，而求助其二，致有以暴易暴之悔，天賦印度以豐富之人力資源與生產力，苟有適當之作戰機構，善爲配合，其在此次大戰中貢獻之鉅，可以預料。印度宜告獨立後，欲聯合亞洲各民族組織一大同盟，其於中國關係尤殷。中國佔世界人口四分之一，印度幾佔世界人口五分之一，此二大愛好和平之文明古國，合佔世界人口三分之一，其足以轉移國際形勢，保障亞洲諸民族之自決與自主，固爲吾人之所深信不疑。

百年以前，英國史家麥考萊氏有云，「印度人民終將要求行使政權，予決不企圖阻撓或延緩此一日之來臨，應知此一日方爲英國

歷史上最榮幸之一天。」仁人之言其利溥。新歷史現方誕生，英國應承認正義之力量，以大國民寬宏强毅之精神，努力適應業已變遷之環境，勉為新時代政策之創造者。顧提印度建國之樞機者，仍在主人翁之英人，而非為要求讓步之對方。印度新憲法之創製，實為今後印度國運民命之所繫，非內部團結，堅凝為一，不足以應付敵國外患，而奠長治久安之基。甘地之德望足以折服英人，維繫全民族之信心，對於解決民族民權民生及國防國策諸大問題，想籌之已熟，不難覓一除舊佈新之長策，以為建國宏遠之規模。尼赫魯有言，最後之命運若何，一切皆依賴自力，絕不可依賴外力之援助，此蓋為我輩所確信。旨哉斯言。印度人苟能自愛其祖國，內求統一，外求獨立，則世界上任何力量舉不足以阻礙其建國大業，可斷言也。

道家思想與安那其主義

錢穆

西方近代的安那其主義 Anarchism 有些處很近中國古代的道家思想，此事盡人皆曉。但在兩個不同的社會裏，循著不同的歷史，而發展為不同的文化，中間雖有幾許思想與意見，驟看好像大致相通，而仔細說之，則往往同不如異，其異者實更重要而更確實。任何學術與任何思想，都各從其特殊的背景裏產生，亦必仍將他們回歸到各自的背景裏去加以考察與瞭解，本文偶拈此題，則聊當舉一反三之例證而已。

茲請先言其同者，疾人類文明之虛偽，而主洗伐澆漓，返歸樸素，一也。尊重個性自由，進而主張無政府，二也。此最其犖犖大者，總此則不勝其異。克魯泡特金乃近代西方安那其主義者之殿軍，在其自傳中，對於近代安那其主義者之態度與理想頗有論列。他說：「文明生活中充滿不少習俗的虛偽，虛無主義者最先便和文明社會底習俗之虛偽宣戰。」又說：「虛無主義者之特質，乃絕對的真摯，唾棄了自己個性所不能承認的風俗習慣迷信與偏見，除卻理性權威外，決不屈服於任何權威之下。」又說：「虛無主義者常好分析解剖所有的社會制度與社會習慣，又反抗一切虛偽的詭辯。」此處克氏所說習俗虛偽，同為道家思想所厭惡，克氏又說真摯的個性，亦同為道家思想所寶貴。此實可謂道家與安那其主義者出發之共同基點。但由此以往，則二者間的異相便難掩飾。克氏常稱頌大膽，稱頌野蠻精神。又說：「虛無主義者討厭一切虛偽形式的禮節，有時故意要裝出粗暴樣子來反抗那種圓滑的客氣。他反對適合於無理想的生活狀態之溫柔多感。」又說：「虛無主義者，有時高與外貌粗暴的樣子。」在此

我們便感到安那其主義與道家思想精神上之分歧處。道家反對現社會之虛偽文明，常主歸眞反樸與返本復始。但若社會人生果眞能擺脫現文明，返到他較原始的來路，則其態度，無寧較諸現在應該遠爲粗野而强力。精細溫柔正是人類文明之弱點。但在道家思想內，很少同情於粗野的强力。老子書中古之善爲士者一節，描寫其理想人物之微妙與意境，此與粗野强力相差甚遠。老子又說：禮者忠信之薄而亂之首也。老子自爲一最能看破世故者，然老子卻反更世故了，他並不能從世故中自己解放。同時我們可以說，老子疾虛偽而老子不免於更虛偽，就莊子論之，其書中所描寫許多樣理想的人物，大抵放浪形骸之外而非粗暴與强力。此等放浪，只可仍託庇於他們所厭惡的現社會之虛偽文明裏，他們沒有實力擺脫現社會。若果反本復始，苟非粗野强力，何以自存，所以道家思想主張歸眞反璞誠若可取，但他們不主張剛毅强力，而走了陰柔的路，這是他們的缺點。魏晉清談派，反抗社會虛偽習俗若甚澈底，但他們依然是放浪不是粗野。安那其主義者痛恨怯弱與柔軟，而道家則正陷於怯弱與柔軟中，安那其主義者常主冒險敢爲，而道家思想則只有退嬰與柔遜，這是一個大大的歧點。

克魯泡特金又說：「閒惰的生活，養成了種種風俗習慣，思想方法與成見以及道德的卑劣。」安那其主義者對於閒惰生活痛加申斥，又主肉體勞動與智的勞動之聯合，道家思想則顯見有接近閒惰生活之病。一個常譏笑智的活動，而另一面又不歌頌肉體的活動。在老莊想像中的反本復始，其實是一種不切實際而無歷史根據的閒惰生活。所謂含餔而嬉，鼓腹而遊，帝力於我何有哉，其實是耽於閒惰生活者之幻想。至於魏晉清談，更是深中閒惰生活之毒，所不待言。

克魯泡特金又說：「甚至藝術，亦不免爲虛無主義者所否定。美之崇拜，只是一個掩飾極卑俗的荒淫之假面目。」安那其主義者既深惡人生之閒惰，深恨現文明之虛偽，在其愛眞樸的本原之下而不免否定藝術，此在其理論上應有的態度，但在此又不免與道家思想分歧。老子書裏對於藝術似無明白態度的表示，但莊子則時時流露其對於藝術之愛好，他常有技而進於道之描寫。藝術爲人生中的細膩精美部分，道家雖說歸眞反樸返於自然，實際還是喜歡細膩與精美。他們雖非同情卑俗與荒淫，但亦不願返於鄙野與粗獷。他們想像中的自然，並不鄙野，並不粗獷，早已是藝術化了，早已是精美與細膩的自然。這一種趨勢在魏晉清談中，更顯得清楚，魏晉清談派無不深愛藝術，他們縱非卑俗荒淫，但至少是溫柔多感，循勢所往則成纖弱與頹廢。

這裏又有一個顯著的異點，則爲二者間對於機械之觀感。克魯泡特金深深讚美機械，他說：「機械完全而有力，其工作之靈妙，運動之優雅，在其本身便成一愉快之詩境。工作過度與永久單調，總是有害，用手工作亦復與機械工作不殊。」安那其主義者，只反對現社會

之經濟組織，並不反對機械。他們欣賞機械的工作效能。他們本來厭惡閒惰生活，看重工作，只不要因工作而減損了人生的愉快。至於道家思想，則對於機械表示輕蔑與厭惡，漢陰丈人之高論，可爲代表。所以近代西方之安那其主義者，無寧是欣賞機械而輕蔑藝術，中國古代的道家思想則正相反對，毋寧欣賞藝術而輕蔑機械。這種歧點並非偶然，實有他們內部理論邏輯上必然之連鎖。

克魯泡特金又說：「虛無主義者底口號，是到民間去」這更是安那其主義者與道家思想之歧異處。莊子書中的理想人物，莫非遺世獨立的，老子雖主張歸農，然此乃逃避現世文明之一種說法，並不是現代到民間去的精神。魏晉清談派更是終身沉溺迷醉在貴族式的閒惰生活裏，說不上到民間去。

克氏又說：「日常生活裏的一切風俗習慣法律，我們無法加以制裁，只有一個以志在剷除惡俗的激烈的社會運動，才能夠改變他。」此乃近代安那其主義者所以要走向民間去的動因，他們志在剷除現社會一切惡根而發動了一個激烈的社會運動。甚至說：「繼續科學家的生活，簡直與加入僞君子的隊伍無異。」他們對於參加社會活動之狂熱可想而知。道家思想，却走遠了一步，他們並不返到社會，返到民間，他們直是離棄社會，離棄民衆，而直接返到自然。因此道家思想至多只相當於西方極端個人主義的安那其，雖亦含有徹底排駁現社會的情味，但永不會想去發動一種社會運動。至於魏晉清談派，更與現社會安協，一面講究個人的虛無主義，一面則安享貴族的特權生活，此與現世安那其主義者的主要精神，更是絕相逕異。

安那其主義者，主張到民間去，發動社會運動，因此他們雖極端重視個性自由，雖進而主張無政府，但他們到底不忘團體，不忘組織。克魯泡特金說：「安那其主義一字從希臘文來，其意是無權力，而非無秩序。」他又說：「虛無主義者之特徵，乃坦白與認眞，他同時備有樸素與民主精神之兩種美德。」他們常說友愛精神與團結精神，「他們的團結只避去了一切手續與章程，而以個人的道德發展爲基礎，感動別人，影響別人，但從不支配別人，並亦永無此想。他絕無領導人的野心，並無大小，都讓自己做理想的社會在能鼓勵個人發意，而對一切傾向於統一與中央集權之趨勢則加以排斥。此社會將爲一活的進化的有機體，大家不感有政府之必要。現在政府的種種職務都用自由協意與自由聯合去執行。」在克氏理想中的社會，是相互扶助與個人自由。故說：「個人與一切同伴同爲一體。」此爲安那其主義者之理想社會。至於道家思想，則只有個人自由，而無相互扶助，無所謂自由協意與自由聯合，無所謂團結與民主精神，又無所謂社會與有機體，更無所謂活的進化，故曰魚相忘於江湖。道家意中，只有個人（魚）與大自然（江湖，）個人與個人之間，則以相忘爲主，只有此自然的一氣之化，根本不認有活的機體與進化。這是道家思想與近代西方安那其主義之徹底相異處。

克魯泡特金又說過：「人們沒有充分向前進的膽略，常將目光向後看，人們總不想有新的革命，而往往在舊的革命之後太息。」又說：「目光都向過去看，沒有一個膽敢審察將來。」故克氏歷歷要人有大無畏的冒險精神。敢作敢為的大胆精神，又鼓勵人思想的大胆與革命的狂熱，他要安那其主義者都有活潑少壯的新生氣。此一層又與道家不同。道家只是向後看，道家只有批評，沒有革命，沒有克氏所謂行動的力量與創構的力量。

克魯泡特金又說：「一個人走出了那習俗的文明之迷境，他底真正需要便非常之少。」這一層在老子莊子書中，可謂已闡發盡致。只可惜老莊都沒有像克氏般抱有一種到民間去的精神，更沒有所謂發動一種激烈的社會運動之熱忱，沒有革命前進之勇氣與大膽，因此隨後的道家，最好的僅如漢文帝般之恭儉，否則玄默深靜，漸漸走上陰謀的路去，再不然則山林枯槁，辟穀求仙，自蘄個人壽命之長生，而成後世所謂之道士。至若張道陵張角一輩人，則以卻病延年，歆動民衆，而陰謀得天下，再從莊子做到老子，雖亦走入民間，鼓動民衆，却絕非如近代安那其主義者之所謂社會運動。魏晉名士中間，不乏信仰天師道的，只為個人私幸福的期求，何嘗有近代社會運動之意味？

以上姑舉克魯泡特金一人的說話，來把近代的安那其主義和中國古代道家思想作一對比。其他如英國的羅素，他雖不自居為安那其主義者，但其言論思想很多與安那其主義者相共鳴，他同時亦備讚中國老子莊子，常常稱說老莊書中的理論，為他的自由主義張目。但羅素言論實亦與中國道家思想不同，姑舉其到自由之路一書中的語句，拈出數處以為例證。羅素說：「沒有孤獨的志願，新思想決不能達到目的，但孤獨而伴以冷淡，新思想亦不能成熟。」道家思想，正是孤獨而伴以冷淡。惟其孤獨，所以主張個性自由。惟其冷淡，所以絕不會形成社會運動。羅素又說：「有志改造世界底人，必需遭受孤獨攻擊貧困嘲笑，必需生活在眞理與愛情之中，而有一種不可克服的希望，必需正直賢明大膽與耐煩，然後再以長久的時間去征服外面的世界。」道家思想沒有愛情，亦不大胆不耐煩，無所謂征服外面世界的希望。羅素嘗以希望與恐怖對舉，創造衝動鼓起希望，佔有衝動則產生恐怖，羅素竭力排斥人類的恐怖心而提倡希望心，道家思想，一面雖可到達無恐怖的境界，但同時亦不主張有希望。後代的道家，只希望長生不死，此因人心到底不能無希望，對人類社會既乏愛情，遂轉向個人的壽命寄其無聊不可能之幻望而已。羅素又分人類欲望為兩大類，一曰創造衝動，一曰佔有衝動，他愛引老子書中「為而不有，」「既已為人已愈有」的話，為創造衝動作註脚，但平心而論，老莊書裏，一面固看不起佔有衝動，一面也並未提倡創造衝動。道家只求人心到達一種無衝動的平衡狀態，因此道家雖不主佔有，亦不尙創造。羅素又說：「離於社會本能的思想和藝術，一般易流於裝

飾的玩好的一途。」又說：「思想與藝術，應浸潤於服務人類的本能底意思裏面。應使心性的生活，成爲社會生活的重要部分。」道家思想正缺之此服務人類的觀念，正想使其心性生活脫離社會生活而自由。魏晉淸談更十足表現出一種僅成爲裝飾與玩好的情景。我在此不想多所稱引，只此已足說明中國古代道家思想與近代西方安那其主義之絕不相同處。

藉此我想提出兩個問題來討論，卽何以中國古代道家思想和近代西方安那其主義者雖同對當時社會的虛僞文明加以批駁，雖同主發揚個性自由，雖同抱澈底改變現社會而達到理想上無政府的境界，但在其實際的態度與意境上，卻有如此的不同。第二則儻使我們不如目下一般流行思想般，僅主崇拜西方摸擬效步，而想在中國固有思想裏看有何方面的意思與精神可以補救道家的那種缺點。我們試先從第二問題入手，漸次再轉回第一問題。

現在先總括上論，中國古代道家思想雖能透切批駁當時社會文明之虛僞及流弊，他雖主張根據個性自由澈底改造社會，而另趨一理想的境界，其思想議論大體上頗有與現代西方安那其主義者相似處，而立論之深微精闢，時或過之。但他們的缺點，則在無粗猛剛潑的氣象，他們實際上不脫古代貴族社會閒惰生活之幻景，他們輕視勞動，輕視社會之團體性，他們缺乏對羣衆的熱忱，因而他們不能由其對當時社會虛僞文明之透視而形成一種切實具體的改造運動，他們並無到民間去的志願，他們最多只是一聰明的自了漢。這是中國古代道家思想之缺點。若求在中國固有思想中加以調劑與補正，則令我們自然的想到墨家精神。墨家精神正是偏在粗猛强力方面，重視團體，重視勞作，具有對人類社會之無上熱忱，確切肯走向民間去推動一種改造社會的運動，而絕無古代貴族社會閒惰生活之氣息。上述道家思想之缺點，恰正是墨家精神之長處。說到這裏，又令我們想到莊子天下篇批評墨子的一番話，道墨兩家似乎正站在思想的兩極端。但我從前一向說過，道家思想其實從墨家精神中轉變而來。若許我們將先秦各家學術思想先後遞衍的綫索一加細玩，其事不難明白。在墨子稍後，莊子稍前，其間尚有許行與陳仲，他們的言論行事，約略見於孟子書中，他們實有好幾處極像現代西方的安那其主義者。陳仲出身貴族，只因主張一種反貴族生活的社會主義，主張人人勞力自給，遂決意擺棄他的貴族家庭，而自經營他小家庭的勞工生活。至於許行則隨身帶有一個集團的勞工徒黨，遍走各國，一面切實踐行他們的生活規律與生活理想，一面又在理論上著意宣傳。這兩人都是當時志行卓絕的人物，我曾經斷定他們都是墨者之徒，他們的社會主義，卽從墨家勞工神聖的理論下脫胎而來。至於莊子的無政府主義，則又是繼許行君民並耕之主張而進一步求解消其困難之點而形成。只看孟子駁詰許行的一番話，再注意到莊周無治的理論，便見莊子思想實有補充許行學說之妙處。至於老子書則

更屬後起，當中立論正爲針對戰國末年思想混亂之文弊狀況而設，凡此種種見解，曾約略見於舊著先秦諸子繫年及老子辨兩書中，現在不暇詳論。此處只求指出中國積極的社會主義者實爲墨家，墨家理論已有不少因爲批駁當時社會文明之虛僞不實而發，其精神完全爲平民的，而實爲道家思想之淵源。道家思想只是墨家理論之末梢處，而尾大不掉，自闢宗門，自成一派，掩其本源。我們若要討論中國的社會主義，應直從墨家一路看下，若從道家著眼，則自見其有太無氣力，太不精神處。但卻不是中國人根本不知道社會思想與社會運動。

現在再進一步則有一令人頗感興味處。近代論者，皆謂墨家有近於西方之耶教，此種比擬，不得謂其全不是。今謂道家淵源墨學，而西方社會運動其實亦由耶穌教精神變來。當羅馬時代，耶教初行，本猶如今日之一種社會運動，不過理論上以宗教爲出發而已。今日西方人頗有指目社會主義者與共產黨爲新的耶穌教者。安那其主義自非例外，克魯泡特金雖屢有嚴厲呵斥教會的話，但近代西方的教會，本不能代表原始的耶教精神。然則道家源於墨，安那其主義者源於耶穌教，其事亦正復相類。

今試再進一步略論西方社會主義者之背後的基本理論與耶穌教之相異處。原先耶教本在宣傳人道主義，以個人自由爲出發，而中闡平等與博愛的精神，其理論根據則歸結於上帝的意旨。此等見解，越過中世紀，一到科學發達，理性抬頭，即難作爲現代的西方人，一樣要宣傳人道主義，一樣以個人自由爲出發，一樣意在宣闡平等博愛，只不過不肯並亦不能仍站在上帝的意旨上發言，於是一轉身便轉到自然，把自然代替上帝，此是近代西方以科學代替宗教之必然趨勢。西方社會主義與社會運動，其大血脈本與法國大革命潮流相匯通，即如盧梭的民約論與民權思想，亦由自然出發，從歷史上來講人類社會本原的自然處，即其未經後代社會虛僞文明所掩蔽處，來看人類平等。馬克思共產論，亦從歷史看法，亦要剝掉人類社會虛僞文明之外面的皮層而透視其內裏。此種精神，豈不與安那其主義者一色，豈不與中國古代道家思想一色，全用的是一種對人類文明之洗伐解剖的工夫。托爾斯泰說：「人當如自然之生存而生存，並無人所獨有底特殊條件。彼等並無其他法則，彼等之法則常與自然完全一樣。」托爾斯泰的思想，一面是耶教精神，一面是安那其精神。他的看重自然，正可透露出此中的消息來。現在所特要指出者，則爲近代西方之社會主義與社會運動實爲西方人生一大正統，直與古代耶教精神血脈相通，若不顧實際世俗的政權爭奪等的利害關係，而單從純理上研尋，則安那其主義實應爲西方一切社會主義與社會運動中之更正統的。最先的耶穌教亦捨棄政治問題，而一意爲純理論的宣揚。若偏重如何奪得政權等方面來衡量安那其主義，則未免有爲手段而移轉目的之嫌。但說到正統，這裏又有問題。西方文化本不

專以耶教爲正統，另有一正統則爲希臘與羅馬。貴族階級的藝術的與科學的生活，附之以軍事政治與法律之統制，在此下面形成貧富貴賤之不平等，兩者相衝突，而耶教則轉若偏在反抗方面。嚴格言之，毋寧以耶教精神爲外來的，而希臘羅馬精神則爲原有的。再不然，則不妨謂希臘羅馬爲第一正統，而耶教則爲第二正統。惟此二者仍有一共通性，則同爲個人主義者是已。中世紀耶教得勢，此下文藝復興，第一正統又抬頭，一面是藝術與科學生活之再興，另一面則爲古代貴族階級之變相復活，此即今日之商人階級與資本主義。由此看來，自見近代西方社會主義與社會運動，實是一種新耶教與新正統。故安那其主義者之在西方，一面帶有宗教性，一面又帶有革命性，二者相兼，而又爲西方文化上之一種正統的傳派，其地位之尊嚴與性質之莊重，由此可想。若論道家思想之在中國，不過是墨家一別派，而墨家又非中國文化之正統。道家思想在中國整個文化體系上所佔地位，本不能與安那其主義者在西方文化裏的地位相比，故見中國道家思想若有種種缺點，不能與安那其主義相提並論。

由此則要說到中國文化的正統，自然應該以儒家思想爲主體。墨道兩家的理論，都曾爲儒家所糾彈。孟子書裏批評墨翟，許行與陳仲，荀子書裏批評莊子老子，皆極深刻中肯，此處不詳說。此處所欲說者，則爲儒家之吸收墨道兩家思想以自己彌補與自己擴充之處，則試姑舉禮運一篇論之。禮爲墨道兩家共同反對的一大節目，他們都認爲禮是人類虛僞文明之結晶，但儒家最看重禮，儒家的理想社會與理想人生都要用禮來支撐。禮運篇的價值，正在其儘可能地采納墨道兩家批斥禮的短處而用來重新建立禮的體系。或說禮運思想出於道家，或說禮運思想出於墨家，其實禮運依然是儒家精神，只不過吸收了墨道兩家的精華以自廣。大凡兩家思想正相對立的不能相吸收，若果吸收對立的思想，便無異於自己移轉。一家思想較狹較小的，也不能吸收較大較廣的別一家的思想，若果吸收較他自身廣大的思想，便必然爲較大的別一家所吞滅。耶教思想與希臘羅馬的古典思想，正是恰相對立的。羅馬晚期，只爲容許了希臘思想，便漸移轉向耶教方面去。中世紀以下的耶教世界，只爲容許了希臘羅馬的古典思想，便漸移轉向希臘羅馬的古典方面去，循此以往，若果西方再容許耶教思想，勢必又要移轉向耶教方面去。近來他們風起雲湧的社會主義和社會運動，深求其底裏，其實只是耶教精神與耶教思想，此派得勢，西方社會勢必移轉。社會主義者對科學與藝術的態度，已不認其爲最高真理之光明，而只認其爲社會人羣服務之一種工具。在此種意態下，現代西方人生勢必再轉回頭向中古耶教的路上去，只因耶教與希臘羅馬古典精神勢成對立，因此誰也不能吸收誰，只有相互移轉，更迭爲主。這是西方文化演進的路徑。至於中國，墨道兩家針對儒家與爲敵立，但儒家並不針對墨道而爲敵立，因此墨道兩家不能吸收儒說，若果吸收儒說，便無異自己取消，而儒家卻能

可吸收墨道兩家以自廣。因此中國思想始終以儒家為惟一正統，而西方思想則以耶教與希臘羅馬為兩個正統。這兩個正統相互成為反抗的與革命的，而中國墨道兩家思想雖對儒家思想為反抗的與革命的，但儒家思想並不對墨道兩家為反抗與革命。儒家偏可容許墨道思想，吸收其精英，使墨道失卻其反抗與革命之地位。墨家比較正面與積極的理論多些，但多為儒家吸去，他便不能再存在，因此墨家在中國傳統思想下面日見消沉。道家則比較反面與消極的方面多些，此等消極與反面的，儒家不能吸收，因此道家思想還能獨立存在，時時為儒家補偏救弊。因此中國思想界好像成為儒道對立的樣子，其實道家只是反面的掎儒家之後角。西方耶教與希臘羅馬兩個系統皆為正面的積極的，故常互為代興，中國則一正一反，道家只在儒家背後面盡他的補救之地位與責任。因此道家雖為墨家之支流與裔，而在後代的地位上轉踞墨家之上。道家雖若與儒家對立，而並不能與儒家代興。如此則中國文化潮流，始終在儒家一條線上。這亦是東西兩文化體系不同一要點。

再加申說，西方耶教是人道主義的，然而陷在神秘的宗教裏，不能與政治法律種種現實世界的人事相調協。希臘羅馬精神則為現實人生的，然僅注意在科學藝術政治法律各方面，如何去征服外界與表現自己，而沒有為人道主義安放一個應有的地位。近代西方的社會主義與社會運動，論其發源於人道主義之一點，可謂與耶教精神同出一根。但他們一方面卻不能再用耶教的宗教理論來作宣傳，於此不得不仍拾出自然來。既論自然，則還未能跳出科學的圈子。克魯泡特金因感覺赫胥黎生存競爭論之兇暴，而決意來寫互助論，但互助到底不過為互競的一種手段，克氏的仁慈豈不仍為達到赫氏兇暴之更好的一種手段嗎，則人道主義之理論依然不徹底。而且若如安那其主義般的主張無政府，則依然仍如往昔的耶穌教，勢必仍自居於現實人事與現實社會之圈外。若退一步而容許了他們傳統的政治理論與政治作風，則西方政治根本淵源於希臘羅馬精神，這中間又沒有為人道主義作一安頓處。至少亦是權力為重，人道為輕。社會主義者，若不與政治絕緣，勢必仍向傳統政治重權力輕人道的方面移轉。因為權力之攫取與運使，而不惜犧牲個性自由，甚至不惜犧牲人道正義，這是最安那其主義者所最不放心的。但西方傳統政治觀念並不能跳出此圈套，克魯泡特金常頌揚西方中世紀自由都市，其實還只是希臘市邦與羅馬帝國之相異，在五十步與百步之間而已。因此安那其主義者之政治理想，如其自然的人生論一般，同樣的不徹底。這上面正可看出安那其主義，實在只是現代西方社會之一種反動，此處所謂反動，即上述反抗與革命之謂。惟其是反抗與革命，所以易見其熱情與力量，然亦常不免於激昂與偏陷。激昂與偏陷，必多流弊。他們是從革命精神上來安裝一個革命理論的。若論中國道家思想，雖亦對儒家為反動，但卻不見有力量與熱情，此則由儒家思

想之立論與處境較爲中和，有以解消反對者之激昂與偏陷，因而道家思想若只見有補救而不見有反革。今言儒家思想，一面已傳具含有西方耶教與近代社會主義者之人道觀念，但並不站在宗教立場上，亦不以惟自然的偏論爲根據。一面儒家與政治法律種種現實社會人事相融洽，因此在中國儒家的道途上，可以接受西方第一第二兩正統之正面積極的部分，而免去其相衝突與相敵對。儒家思想始終站在中和的領導地位，遂亦無所謂反抗與革命，亦沒有激昂與偏陷。因此若西方近代安那其主義者們所積極想望的理想境界，在中國社會上既已爲儒家思想居於正面領導地位者所包容，在中國社會上自不易產生像西方近代安那其主義者們之激昂的偏陷的反抗態度，而只形成我們中國的道家思想之只落於批評的補偏救弊。若不從頭將中西兩方整個思想系統詳細對列，而僅就中國道家與西方安那其主義相比較，則易見爲中國方面之疲軟冷淡而不濟事。

但專就儒家論，亦決非無短處可言。西方正因第一第二兩正統各走一偏，因而能各各走到其極端處，儒家從容中道，反若兩面不著邊岸，此層實際亦不然，此處不能詳說，姑待更端再論。此處則擬略舉儒家幾點短處，第一因儒家同時著眼在政治問題上，常欲自己爲政治上的正面領導者，因此其精神似乎每易側重在向上的，而忽略了向下，不如西方耶教以及近代社會運動者。他們先對上層政治界抱反抗與革命的態度，因而一心一意著重在向下到民間去。第二則儒家既注重政治人事正面事業之領導，而同時又極富於如西方耶教及社會主義者之人道觀念，因此常使儒家看重人事中的教育方面，而較忽略了對物的如西方科學方面的發展。此兩者，在儒家自身，亦並非不注意到，只沒有用力加以特別的提倡。在後亦儘可改進，而無需乎激昂與偏陷之抗爭。在此姑指出儒家中之兩派論之，其一如王陽明，尤其是浙中與泰州，龍溪心齋門下，都有熱烈向下到民間去之風氣。又一如顏習齋，則注重六藝習行，著意在對物的方面。此二派實足爲近代提倡新儒風之指針。習齋論學，雖若反對陸王，其實正從陸王衍變，此層我在另一書中（近三百年學術史）已詳細闡述。陽明習齋莫不痛疾虛偽辭飾而崇尚樸素與平民精神。道家所以批評儒家之短處，儒家自可免避，此即在中國所以不易有激昂與偏激的學風之最大理由。

最後我常提到湘鄉曾文正，他曾有一句極堪玩味的話，他主張學者應以老莊爲體，禹墨爲用，此即我上文所論以墨學補道家之缺點也。其實墨之與道，雖本同支，要其互爲體用，事殊不易。若真能會通墨道，互爲體用，其境界意趣已近儒家。我想曾文正胸中的老莊爲體，禹墨爲用，大體上亦正近我所舉的陽明與習齋兼師並用之意。老莊爲體還是一個偏自然的，還如托爾斯泰的理論一般。孟子曰：「人之異於禽獸者幾希」，若要認得此幾希，則不如以陽明爲體，始是居於正面領導之地位。墨翟之用，歸本到天鬼的意志上，又要名入宗教氛

圓中去，不如改取習齋，又可免卻這一邊的偏陷。學者若肯對陽明習齋兩家稍稍研考，再細味湘鄉曾氏老莊爲體禹墨爲用的話，然後返讀我上文所舉中國古代道家思想與近代西方安那其主義者之比較，便可另長一番意思。我尤願學者將先秦儒家若禮運篇所言，以及王陽明答顧東橋書（收在傳習錄卷二）末節所舉拔本塞源之論中所敍他們心意中所擬理想的社會，來與近代西方安那其主義一比較，在此不僅可見儒道（或儒墨）異同，亦可見中西異同也。

懷黑德論教育

謝幼偉

教育爲人人之事。每一成人，在某一意義上，均爲教育家，蓋無人無子弟，無父兄。父兄之教育子弟，事之至尋常者。故教育無專家。教育之有專家乃近代事。近代有教育專家，有教育學，有教育學系，有教育學院，有師範學院，抑若教育當爲此少數人專有之事然。此非教育必有之意義也。教育可有專家，而教育不必爲專家事。一部教育史，不論中外，決非教育專家造成之歷史。此非謂古代無教育專家也，然古代之教育專家與近代異。古代一切文化上之工作者，如哲學家，科學家，文學家，宗教家等，實皆教育專家。且此等教育專家，不必皆以教育爲職業。其以教育爲職業者，則不必爲教育專家。希臘哲人蘇格拉底之斥責其時之辯士，可爲明證。以辯士固以教育爲職業，兼以教育專家自鳴者也。蘇氏不以此自居，然西洋教育史上之一偉大教育專家，當爲蘇氏，而非辯士。今則不然。今之所謂教育專家，似係指教育學系出身者而言。非教育學系出身者，可爲教育家，而不被認爲教育專家。此一意義之教育專家，實爲近代產物。近代教育之利弊，此一意義之教育專家，當負最重大責任也。

近代教育，雖有專家，然近代教育上之重要理論，則不必皆爲教育專家之理論。如杜威，如羅素，皆各以其教育學說鳴於時。然杜威羅素均非今日所謂教育專家也。蓋教育既爲人人之事，則雖有教育專家，而非教育專家，亦有言責。不惟有言責，即其所言，亦不比教育專家爲無權威。非教育專家之教育理論，往往遠在教育專家之上。教育專家所不能不注意者。試問今日教育專家有不注意杜威、羅素之學說者乎！國人於杜威、羅素二人之教育學說，多耳熟能詳，然在哲學上與杜威、羅素二人齊名之另一哲人懷黑德（A.N. Whitehead）則其教育理論，似尚未爲人所注意。懷黑德之教育論者不多，已發表者，僅「教育目的論文集」（The Aims of Education and Other Essays）一本而已。然此寥寥數篇之教育論文，常有新意，或足爲今日研究教育者之一助。且其言亦常有切中今日教育弊端者，更足警醒今日主持教育者之迷夢。因根據是書，分教育目的，教育方法，及大

學教育三點，而介紹其說焉。

（一）

教育以一大事因緣而出現。此一大事因緣曰，造人。造人當爲教育之唯一目的。任何教育理論，必先肯定此一目的。然此一目的之肯定，仍不足以盡教育之能事也，或仍不足以說明教育之目的也。教育目的，誠在造人，然所造者爲何如人？徒曰造人，究嫌空洞。故必進而曰，教育目的在造成有文化，復有專門知識之人。此有文化，復有專門知識之人，乃教育之眞正目的。懷黑德之論教育目的，即着重此點。彼之「教育目的論文集」開首明義即曰：『文化乃思想之活動，乃美及人類情感之感受。此與零星之知識無關。純然博聞之人，乃地球上最無用之產品。吾人所當產生者，乃既有文化，復於某一特殊方面有專門知識之人。彼等之專門知識將爲彼等出發之據點，而彼等之文化則將引導彼等達於深入如哲學，崇高如藝術』之境界。（原書第一頁，以後所有頁數，除特別說明者外，皆屬是書）是教育目的，一方面在令人有文化，一方面在令人有專門知識，或一方面在製造文化上之通才，一方面在製造技術上之專才。有文化，而無專門知識不可。有專門知識而無文化更不可。教育之主要任務，在使此兩方面有平衡之發展而已。

所謂通才教育（Liberal Education）乃柏拉圖之理想教育。『通才教育之要素，在於教育思想與美之欣賞。此種教育乃以思想上，文學上，藝術上最佳之知識授人。此種教育所思及之行爲爲命令。此實一種淵源於餘暇之貴族教育。』（七〇及七一頁）惟此種教育，關係至爲重大。西洋文化之有今日，可謂大部分得力於此種柏拉圖式之教育。此柏拉圖式之理想，「曾鼓勵藝術之發展，曾培養無所爲而爲之好奇精神，而爲科學之發源，曾爲人類維持其心靈之尊嚴以應付物質勢力，而此一尊嚴則要求思想之自由者。』（七一頁）言教育而不注重此種教育，決不能完成教育上之神聖使命。人類文化之發揚光大，實視此種教育之培養如何爲斷。但此種教育亦非無缺點，吾人不能僅恃此種教育而達吾人教育上之目的。蓋此種教育之主要缺點，在忽視技術上之訓練，在忽視行動。換言之。此種教育病在重腦而不重手，重思想而不重行動，或重心靈而不重物質。實則，吾人之思想與行動，或心靈與物質，乃不可分者。思想如不輔以行動，者手或口之運動，則思想可失其靈敏之作用。思想家所以需要常寫常說者，即在以寫說之運動而刺激其思想力耳。『博學而無其他活動者，並不以腦筋之精細著名。彼等常變爲無胆量之傳統思想家。此其故，一部分無疑是由於彼等過多之知識壓倒彼等之思想力，一部分亦由於彼等缺乏由手或口之生產的活動而來之腦筋刺激所致。』（七九頁）可見缺乏行動或缺乏技術上之訓練，實足以影響其思想。柏拉圖理想之錯誤，起源於其身心對立，及思想與行動對立之錯誤。若知身心不對立，及思想與行動不對立，則必知通才教育必輔以專

才教育或技術教育也。

所謂專才教育或技術教育，(Technical Education)其主要任務『在訓練運用知識以製造物質產品之藝術。此一種訓練注重手工之技巧，注重眼與手之協調的行動，注重建設歷程之控制中的判斷。』(七七頁)換言之，專才教育乃以行動為主，乃以眼手之訓練為主，乃以實際上之判斷為主。專才教育所以使吾人之知識成為有用之知識。吾人之知識必為有用的，以教育必為有用的。『不論閣之人生目的為何，而教育必為有用的。教育於奧古斯丁為有用，亦於拿破崙為有用。教育之所以有用，即以理解為有用故。』(第三頁)吾人之於知識，不當諱言其有用。無用之知識為死知識，死知識決非吾人所需要。懷黑德在教育目的上所最反對者為死知識。自謂『其全書為一對死知識，對惰性觀念(Inert idea)之抗議』(見序)又謂：『訓練兒童思想之活動，所最當注意者，實我所謂「惰性觀念」。所謂惰性觀念者，乃觀念之僅為心靈所接受，而不加以利用，或不加以試驗，或不加以配合者』。(第一頁及第二頁)教育之所灌輸者，若僅為惰性觀念，則不獨為無用之教育，且為有害之教育。欲使教育成為有用之教育，欲使觀念不成為惰性觀念，則專才教育自不可忽。以專才教育，即志在利用觀念，試驗觀念，或將觀念加以新配合也。

尤有進者，專才教育之另一主要任務，在使吾人獲有『直接知識』。(First-hand Knowledge)直接知識乃吾人理知生活之最後根據。普通書本上之知識多為『間接知識』(Second-hand Knowledge)吾人知識若僅以間接者為限，則吾人必不能有傑出之人才。『知識界之平凡，其秘密即在知識界之間接性。而其所以馴伏，即因其永未為事實所恐嚇故。』(七九頁)是欲求知識之不僅為間接，不能不注意實地觀察，實地試驗，及實際行動之專才教育。然吾人亦不能謂專才教育足以盡教育之能事，更不能謂專才教育無危險也。偏重專才教育之危險，或更甚於偏重通才教育之危險。偏重專才教育之危險，懷黑德於另一書上，曾痛言之。彼認現代專門化或職業化之知識所產生者，為『在洞穴內之心靈。每一職業有進步，然其進步乃在本身洞穴內之進步。心理上偏促於洞穴中，實無異以考慮一組特定之抽象而生活。此洞穴限制其越出範圍，而其所抽象者亦為不再被注意之事物。然洞穴中之抽象實無適合以理解人類之生命者。』(見所著「科學與近代世界」Science and The Modern Word二八二—三頁)結果人類理性之指導力為之削弱。知識之領袖失其平衡。彼等能認識此一組之情境，或彼一組之情境，而不能認識全部之情境。因而將個社會缺乏有遠見之領導，缺乏應有之和諧。即以一人論，若以一人所知，僅為其本身之科學，而於其他科學絕無所知，則此一人亦非科學上有用之人才。『彼無思想之發展亦無迅速運用外來觀念之能力。彼將無所發明，而於實行上亦必笨拙也。』

』（八二頁）可見專才教育決不能不輔以通才教育，否則，人類文化之進步必受其絕大之影響也。

由此可知，教育目的必以通才教育與專才教育之平衡發展爲原則，通才教育與專才教育間，絕無矛盾之可言。謂此兩者間有矛盾之對立者，實爲錯誤，『無適當之專才教育而可以不爲通才的，亦無適當之通才教育而可以不爲專才的。此其意無異謂，無教育而不同時灌輸技術與理知的遠見。更簡言之，教育當造成學生知之深而行之篤者。此則理論與實踐間之密切聯繫，對知與行均有裨益。』（七四頁）是懷氏之教育目的，吾人可謂之爲知行合一之教育。在某一意義上，懷氏之教育理想與我國過去之教育理想，實不謀而合也。

（二）

懷黑德之教育目的，既在造成有文化而復有專門知識之人，亦即能手腦並用，或思想與行動並重之人，則其教育方法，自必以此爲依歸。消極方面，當如何預防死知識或惰性觀念。積極方面，在如何訓練思想，而使之活躍有生氣。對死知識或惰性觀念之預防，懷氏提出教育上之兩大訓條：一曰，勿教授過多之科目，二曰，於所授科目須透澈。（第二頁）蓋如所授之科目過多，則學生之領受必感困難，而所得必常爲一批東鱗西爪毫無聯絡之觀念。所得之觀念縱多，然不爲生力活躍之光所照耀，終成爲死觀念而已。如所授科目不透澈，其病亦同。故必以少數重要之科目授之，使學生能把握少數重要之觀念，成爲己有，任意運用之，任意配合之，而與其實際生活發生關係。能如是，然後其所得之觀念方爲活觀念。懷氏所言，雖對英國教育而發，然今日我國教育上之最大弊端，可謂即在所授之科目過多，及所授科目不澈底。後一點與前一點有連帶關係。蓋所授之科目過多，往往即不能使所授者獲得充分之理解。我國教育，不論小學，中學，以至大學，科目之多，出乎意外。以大學論，所授科目，仍有在七八種以上者。學生之上課時間，每週亦多在二十小時以上。在繁多之科目壓迫下，學生無喘息餘暇，安能於所得觀念，而爲之融會貫通耶？其不爲死知識或惰性觀念者幾希！

積極方面，懷氏認教育方法當注意兒童心態之發展，而以適當之科目及適當之方式，在適當之時期內授之。懷氏名此爲『教育之節奏』（The Rhythm of Education）以生命之本身，即爲有週期，有節奏者。一日之間，有工作，有游戲，有活動，有睡眠之交替，一年之間，有春夏秋冬之交替。則一二十年之教育期內，豈不當有其節奏上之變化？『故不注意心態長成之節奏與特性實爲造成教育上無益而浪費之主要原因』（二七頁）此種原理，似爲談教育者所熟知，然教育上之實施，則懷氏認爲仍未能全依此一原理而行，仍似忽視兒童之心理。

懷氏認兒童心態之長成，可分爲三種階段：第一爲浪漫期，（The Stage of Romance）第二爲精密期（The Stage of Precis-

sion）第三為綜合期。（The Stage of Generalisation）所謂浪漫，期乃兒童初次認知之時期。在此一時期之兒童，天眞活潑，富於想像。故教育之題材當為新鮮而神奇者。此一期所授之知識，不當為系統化之知識，而當有以發展其浪漫之情緒、浪漫情緒乃由純粹事實而渡到事實與事實間未被發現的關係之認識所引起。如『魯濱孫純然一人也，沙，純然沙也，足跡，純然足跡也，島，純然島也，而歐洲，則熱鬧世界也。然突然窺見此半明半暗之可能性，將魯濱孫，沙，足跡，及荒島等事實聯絡而與歐洲分離時，即構成浪漫故事矣。』（二八頁）是浪漫故事或為此一期最適合之教材。教育必有心態上之根據，而不能濫施教，就兒童心態上所已萌芽者，而加以啓發，實為最適宜之教育、所謂精密期者，乃文法之時期，如語言之文法與科學之文法。此一時期之教育在強合學生接受某一特定之方式，一步一步，分析事實。新事實雖有增加，然必為適合分析之事實，此在將事實之廣泛關係置諸確切之組織下。但此一期之教育，如不先之以浪漫期之教育，則此一期之教育必無結果之可言。蓋非事實之廣泛概括性先為兒童隱約所認知，則此一期之分析，將無物可供分析也。（二九頁）所謂綜合期者，實為前兩期之綜合，亦即復歸於浪漫期之意。但此一期之浪漫與前一期之浪漫不同。此一期之浪漫已獲有分類之觀念與適合之技術。此乃精密期之成果，而為精密期之目標。精密期如不進入於此一期之教育，則教育仍非成功。此三期如以年齡分之，則幼童屬浪漫期，青年屬精密期，成年屬綜合期。以各級學校分之，則小學屬浪漫期，中學屬精密期，大學屬綜合期。惟事實上，各級學校均包含此三期，如小學不僅浪漫，亦有其精密與綜合。中學更有浪漫與綜合，而不僅精密。大學亦如是。但大學當以綜合為主，中學以精密為主，而小學以浪漫為主耳。

此三期之教育，自另一方面而言，或自訓導方面言，亦可以不同之名辭名之。第一期為自由期，第二期為紀律期，第三期亦為自由期。自由與紀律同為教育之要素。蓋教育之目的，簡言之，不僅在知識。「知識雖理知教育之一主要目的，然此外尚有一較空泛而較偉大，且亦較重要之成分。古人名為『智慧』（wisdom）人非有多少知識為根據，自不能有智慧，然人可極易獲得知識而仍缺乏智慧。」（四六頁）活躍之智慧實教育全部目標之所在。所謂智慧，即知識之控制與運用。知識必受制於智慧，然後知識方為有用之知識，而非死知識。是教育方法，一方面固在使學生如何獲得知識，一方面尤在使學生如何獲得智慧。

懷氏認為獲得智慧之唯一途徑在自由，亦即在知識前之自由，而獲得知識之唯一途徑，則在紀律，亦即有秩序事實之獲取中的紀律。（四七頁）自由與紀律為教育方法缺一不可之原則。自由與紀律非矛盾而對立之原則。此乃教育上應相輔而行之原則。教育當以自由始，亦當以自由終，而中間則當以紀律範圍之。自由與紀律之運

用。仍爲有節奏而，仍須依兒童心態之長成而爲有次序之實施。浪漫期中以自由爲主。自由之目的在引起兒童之興趣，在保存兒童之興趣。「無興趣不能有心態之發展，興趣爲注意與欣賞之必要條件。作人可由鞭撻而引起兒童之興趣，或可由促起快樂之活動而引起其興趣。然無興趣，則不能有進步。」（四八頁）惟興趣之引起，貴順乎兒童之自然天性。兒童之自然天性，在歡悅，在好奇。故引起兒童興趣之自然方法，在使兒童有歡悅之活動，而保存其好奇心。此時不當以鞭撻或紀律爲主，而當以自由爲主。「活躍而新鮮之思想，僅能由適當之自由而產生，不分自己之紀律適足令心靈遲鈍，而自敗其目的。」（五〇頁）然在此一期中，相當之指導或紀律，亦屬需要。例如環境之選擇，即不能一任兒童之自由，爲師長者有指導督率之責。迨至精確期，則當以紀律爲主。此一期中，自由當退居於次要之地位。此一期中有督率學生嚴格學習之必要。應記憶者須記憶，當練習者須練習，正確方法與錯誤方法，必加以區別，而多少確定之眞理，亦所宜知。此乃嚴格訓練之時期。蓋世無不學而知之天才。「雖希伯來之先知，亦須學習乃能寫字也。」（五四頁）惟此一期中之紀律，亦不能使學生之浪漫性完全消失。紀律仍當保存學生之浪漫成分。蓋學生之浪漫成分，乃教育之終極目的——智慧——之成分。紀律應以造成自律爲原則，而此則不能不令學生有相當之自由。繼一逮綜合期，則自由復爲主要。此一期乃學生運用知識之時期，亦學生實施原理之時期。某種確定之事，已爲所知，某種應用之技能，亦已養成，原理也，公式也，實耳熟能詳。於斯時也，學生所需要者，實爲此新得武器之運用。故必令之有廣大之自由，使自行運用其武器，自行試驗其知識，然後其知識不爲死知識，其觀念不爲惰性觀念。但此一期之自由，已與第一期之自由不同。第一期之自由係屬野馬無韁之自由，此一期之自由則成爲紀律化後之自由。教育之始事在以自由引起學生之創造力，教育之終事則在以自由鼓勵或發展學生之創造力。「教育如不以引起創造力始，及以鼓勵創造力終者，必爲錯誤之教育。以教育之全部目的，即在產生自動的智慧。」（五八頁）

（三）

懷黑德之所謂教育方法，略如上述。茲當進而述其對於大學教育之意見。大學教育在學生心態之長成上已屬綜合期，故綜合或概括之精神，當爲大學之主要精神。學生在中學已以伏案爲原則，至大學自應起而高瞻遠矚。「在中學期學生艱苦的由特殊進而窺見普遍觀念，在大學則彼當由普遍觀念始，而研究其在特殊事件上之運用。一計劃良好之大學課程，乃一種極廣闊之普遍性的研究。此非謂大學課程之抽象與具體事實分離之抽象，乃謂具體事實之研究，當從其在普遍觀念之說明範圍中研究之。」（四一頁）換言之，懷氏認大學教育當以研究理論之應用爲主，進而謀理論與實踐之結合。其理論與興趣必須與其實際應用統一。大學教育之能事，不在

灌輸多少詳細之知識，而在使學生獲得少數重要原理，而能應用於具體事實。蓋學生在大學所得之詳細知識，可於畢業後遺忘淨盡，然彼等所不能忘者，或爲如何運用原則以應付當前環境之一事。「非至課本遺失，筆記焚燬，爲應付考試而記憶於心之細目全忘，則爾之所學，必仍於爾爲無用。」（四二頁）大學之作用，在使學生能以原理而照耀其詳細知識。吾人亦可謂「大學之理想不徒在知識，而在權力。大學之任務在將青年之知識變成爲成人之權力。」（四三頁）此處懷氏所謂權力，係與彼前所謂智慧之意同，即能運用知識之權力而已。

懷氏認大學所以有存在之理由者，即在其能將知識變成權力或智慧。大學在將知識與生命精華間之聯絡加以保存，在合青年與老年，結合一處，共同在學術上作想像的探討。大學固在傳授知識，然其傳授，實爲想像的。「大學若不能想像的傳授知識，則大學無存在之理由。」（一三九頁）想像須與知識結合，而改變知識。一方面知識自不可缺，一方面想像尤不可缺。所謂想像，非與事實脫離之謂。想像乃一種照耀事實之方式，乃在引起適用於事實之普遍原理，更從而考查其合乎原理之其他可能。「想像能使吾人建立一新世界之理知的幻景，且能以滿足目的之提示而保成生命之精華。」（仝上）非有想像，則吾人之知識將成爲死知識，且不能有創造，有發明。但徒有想像而無知識或經驗爲根據，則其想像可變爲空想，而不切實際。「世界之悲劇，在有想像者，則少經驗，而有經驗者，則想像力弱。愚者依想像而行，而無知識；迂者依知識而行，而無想像。大學之工作，即在將想像與知識結合爲一。」（一四〇頁）懷氏此處所謂想像與經驗，他處又名爲玄想（Speculation）與觀察（Observation）或玄想與方法。彼認爲中國人之想像力極強，或極富於玄想，然其病在缺少經驗，缺少事實上之根據，因而玄想成爲空想，而少科學上之發明。至希臘人之成就，則全在其玄想能爲經驗或事實所控制，因而其玄想不流爲空想（見所著「理性之職能」（The Function of Reason）一書時案頭適無是書，僅憑記憶述之。）大學之訓練人才，不當以訓練有知識之人才爲止境，尤貴在訓練能創造能發明之人才爲目標。但一有創造與發明，則想像與經驗，或玄想與觀察，均有相當之需要。懷氏於另一書嘗曰：「真正之發明的方法，如飛機之翱翔空際然。飛機之翔空也，由地而起，然後深入雲際。此發明方法，亦由地上之特殊觀察開始，然後躍入海闊天空之想像的概括原理中，由之再降地面，而行觀察，然其觀察已因加以合理解釋之故而較敏銳矣。」（見所著「歷程與實在」Process and Reality 一書第七頁）是發明之道，一則須有高曠如天空之想像，二則須有平實如地面之觀察，二者缺一，均不足以言發明。大學之主要任務或職能，即在此二者之共同發展。知識之獲取，須想像的獲取之。非由想像獲取之知識，將爲無用之知識。「大學非爲想像的，則大學如無物—至低限度

爲無用之物」。（一四五頁）

然想像如何能在大學中養成耶？想像非一種可以尺寸或斤兩衡計，然後由大學教授移交於學生之事物。想像有如傳染病，然必大學教授本身之學問，先有想像的色彩，然後想像能傳染於學生。故大學教育中，問題之問題，在如何能獲得一羣教授，其學問有想像之光所照耀者。但大學教授之於想像，亦非易得。此不僅爲教授個人之問題，實亦與整個社會有關之問題。蓋想像與學問之結合，必令教授有餘暇，有自由，無憂慮，而能有各種不同之經驗，且能與各種不同之心靈接觸。同時，好奇心之引起，亦所需要。故教授之自信力，由社會對其工作之同情與贊美而促起者，尤不可缺。可見欲教授之有想像，必其工作之條件與環境，適合於想像之產生。誠以想像，非如商品，可由教授一次買足，儲藏之而逐漸取用者。「學術的與想像的人生，乃一種生活之方式，而非商業上之貨物。」（一四六頁）故大學當局之於教授，一方面須鼓勵之從事研究工作，一方面須令與富於想像之青年接觸。研究爲理知之冒險，非繼續研究，則教授之知識，不能常維持其新鮮之意味。知識之不能久藏，有如魚之不能久藏，非有一源頭活水，時加浸潤，則必成爲死知識（朱熹詩「問渠那得清如許，爲有源頭活水來」，與懷氏意有相同處，特借用之。）即令教授之專門學問於有繼，最古代之眞理，然其傳授於學生時，仍必須如新出於淵之鮮魚，保存其鮮味，此則非繼續研究及時與青年接觸不可。次則大學當局之衡量教授，不當僅以教授之有無著作發表而定其價值。在最良好之大學教授中，實有不少絕無著作發表之教授。彼等之聰明才力常表現於會講及與學生之直接談話中。知之者爲學生，受其益者，亦爲學生。百年後，彼等之名隨學生之消逝而消逝。「幸而尚有一不朽者在，此則蘇格拉底是也。」「故以著作之發表而衡量每一大學教授之價值者，實爲極大之錯誤。今日教育界中已有陷入此種錯誤之趨勢。吾人對教育當局此種行爲，認其足以損害教授之效能，認其對教授之無私的熱誠爲不公，而有提出嚴重抗議之必要。」（一四九頁。）懷氏欲向英美教育界提出抗議，作者更欲向我國教育當局提出抗議。教育部之審查教授資格者，一則曰學位，再則曰著述，而於教授之講授成績如何，絕所無知，而曰某也合格，某也不合格，此更應提出抗議。）惟以整個大學論，則亦不能絕無著作發表，不能不以其研究所得之成績公諸於世。然此種著作之價值，當以質定不當以量定耳。

總之，一大學之能否完成其使命，能否造成知識與想像之結合，與教授本身有關，與教育當局有關，與社會輿論亦有關。教授本身不努力，結果自無希望，然教育當局若不能供給適當之環境與刺激，社會輿論若不能有同情之贊助，則大學使命亦無法完成也。

懷黑德之教育理論，作者之敍述止此。作者於其所論實寄無限之同情。雖其說自教育專家視之，或非絕無可議，然作者個人之見解，終覺其所論之深有所見，而有吾人注意之必要也。

論孔子之治學精神

劉永濟

天下之事有驟觀之若平庸無奇，苟以他事比勘，或詳加考索，則覺其殊異尋常者，則此者不容忽視。即如我民族自建立國家以來，尋常泛稱已五千年矣，即據孔子刪書斷自唐虞亦有四千三百年。夫孔子所以斷自唐虞者，以唐虞以前，史迹茫昧，唐虞以後，始信而可徵也。然則我國信史，自唐虞始，當無可疑。自唐堯元載下推至今，綿亘不絕者尚四千二百年，謂之五千年，實亦未爲太過。其歷世如此之久，猶能巋然特立於世界爲大國，已可驚異。五千年中，雖亦有時失去統治地位，而隨即復興，且將危害我之民族，鎔化陶鑄，使之從我，將其所以蠻夷之疆土，收入我之版圖，其始也我被侵略，其卒也彼侵略我者不啻納土獻圖，歸化於己，豈非至奇特之事乎。試以我國史迹與世界各國史迹合觀比勘，孰如我者。然則我之所以能致此奇迹者，又豈一平庸之事邪。今人往往驗於西方列國之富強，震於近世科學之發達，論於歷次對外戰爭之失敗，不思奮勵圖治，轉而自怨自棄，因而歸咎我國文化，欲一切摧殘之，蔑視我國史實，謂不足貴，而不一思吾民族所建立之國家，能以久不滅者，果持何道。豈真得天獨厚邪，抑偶爾倖存，絕無何重要因素邪。雖愚而無學者，知其不然矣。凡此皆我國人所當深思熟慮，不可因一時之衰替，國力不如人，遂沮喪頹廢，自安於劣等民族者也。

嘗考一民族之興滅強弱，原於一時外力之大小與內政之昏明者，尚屬重要，而其國之文化，本質如何，是否含孕深厚，能否繼續光大，能否推陳出新，因時適變，實其總因。故有國者時時當計慮及此，苟一時而文化有瀕於衰替之象，或其新機將就渝澌，則當思所以激發之，延續之，或吸收新養料而培植之，使其復興。然後其他一切如政治軍事，始有所憑依而生效力。是故文化者，實乃立國之重要因素，譬之人心之精神，與人體之生機，不可一日衰退者也。然則我國之所以能綿亘五千年而不絕者，非此物而何。試檢歷代史乘閱之，雖非無衰替之時，而有賴於前哲之激發，延續，或吸收新養料，使之復興者，尚斑斑可考也。然而負創立此文化之大責者，必有人焉。斯人也，即其國共信共仰之聖人也。故凡一優越之民族，必有其共信共仰之聖人，開物成務於其始，又必有無數賢哲，發揚光大於其後，而後其國乃可持續於不絕。

今世所共曉之古聖，堪負此大責者，亦不過數人。我國之孔子外，如印度之釋迦牟尼，希臘之蘇格拉底，皆其選也。此諸人者，又必前有所承受，而其及身復能擇其精粗本末，辨其異同，集其大成，而神明變化之，以垂教於後世，然後可爲後世所信仰。考孔子之生，在周靈王二十一年，（當西歷紀元前五百五十有一年）自此年上溯唐堯

元歲，距一千八百零七年之久，自此年下推至民國三十一年，為二千四百九十三年，以全史年代計之，孔子之生，適居其中。（其前止少六百九十二年以全史年代比之其前數未可謂大）故孔子既為集前古道術大成之聖，又為開後世教化本源之聖。易詞言之，孔子者，繼往開來之聖也。以孔子生年較西方希臘古聖蘇格拉底，尚早八十二年，（蘇生年相傳為西元前四六九年）較東方印度古聖釋迦牟尼，則僅遲六年。（釋迦之生說者至不一或謂早在夏時或稱遲至周貞定王時又有謂在漢成哀之間者今依世傳為貞定王十五年印度史實本不詳確釋迦之生又多以神話不可驟信）然此二古聖之教化雖存，而其所託足之國，則久已易主，未可與我國孔子競美。於此，知孔子之道，必有優於彼二聖者，而吾民族受孔子教澤所涵濡之精神，亦必有異於彼二民族者。此則我國當自豪，所當珍視而葆守勿替者，絕非妄自誇大也。

孟子曰：規矩方圓之至也，聖人人倫之至也。（離婁上）此言聖人為彝倫之極則，如方圓之於規矩也。故聖之一名，能符其實者，殊不多得。（漢以來人臣諛其君為聖人自不在此例）今試即古代學者解釋聖字之義觀之，孟子之言，益信而可徵。古賢釋聖之義雖多，約之不出三端。一者，博通道理之謂也。如尚書洪範曰，容作聖。孔傳曰，於事無所不通謂之聖。左氏文公十八年傳曰，齊聖廣淵。孔疏曰，聖者，博達衆務，庶事盡通也。周禮大司徒，一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和。鄭注曰，聖通而先識。此皆以博通道釋聖者也。二者，通變知化之謂也。孟子曰，大而化之之謂聖。（盡心下）莊子曰，以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。（天下篇）大戴記哀公問五義曰，所謂聖人者，知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。此皆以能通變釋聖者也。三者，創制設教之謂也。禮樂記曰，作者之謂聖。又鄉飲酒義曰，產萬物者聖也。董仲舒春秋繁露曰，聖、設也。聖能設施，事各得宜也。（五行上事篇）此皆以能設施釋聖者也。總上三義，具古之所謂聖人者，必能通達大道，周知萬物，先識應變，又能創設教化，施為政事，以利生民，此白虎通所以有聖人道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶之論也。言似神異，豈虛美哉。

夫聖之一名，涵義之廣大精微，既如上述，則所謂聖人者，豈真從天降，匪可力至邪。則徵之論語所記，知其不然。此事與孔子同時之人已有疑者。論語記太宰問子貢曰，夫子聖者歟，何其多能也。子貢曰，固天縱之將聖，又多能也。此門弟子稱其師之詞也。及孔子聞之，乃曰，太宰知我乎，吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。此則孔子之謙詞也。然論語又有記葉公問孔子於子路一事。子路不對。孔子聞之曰，女奚不曰，其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。論語於葉公所問，雖未明言，觀孔子之語，則其所問，亦必同於太宰，以孔子必有大異於人者在也。故告以發憤嗜學，與樂道不厭，則無他長耳。同卷之中，又載孔子自道之語曰，我非生而知之者，好古敏以求之者也。又

謂公西華曰，若聖與仁，則吾豈敢，抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。此二節所言，蓋爲闕切明白矣。他處所記孔子自述好學之語，尙多，如曰，十室之邑，必有忠信如某者焉，不如某之好學也。如曰，述而不作，信而好古，竊比於我老彭。如曰，默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉。如曰，吾十有五而志於學，三十而立。如曰，吾嘗終日不食，終夜不寢以思無益，不如學也。如曰，德之不修，學之不講，聞義不能從，不善不能改，是吾憂也。如曰，三人行必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。如曰，加我數年，五十以學易，可以無大過矣。皆孔子自道之語。孔子嘗辭聖人之名，而自許爲好學之士，其意義至爲深遠。玆可分二項說明之。一者，聖人之廣大精微如此，其影響及於國家民族之重要如此，而其開端乃在好學，絕非降自天上，亦非生有異稟，此學者所當師法，所當自勉者也。二者，孔子不欲居已達聖域之名，而以達到此聖域之法，諄諄示人，使人知聖人非可一蹴而至，亦非絕不能至，但當致力於學，以求其至耳。其愛人之厚，教人之切如此，故當時從學之士，多至三千人。而顏子所以稱夫子循循善誘人，仰之鑽之至於忘簞瓢陋巷之憂，而欲能不能也。

復次，孔子所學爲何，雖非一單純之問題，未可以數言決。然微之論語當時已有以此事問於孔子弟子者。論語記衞公孫朝問於子貢曰，仲尼焉學。子貢曰，文武之道，未墜於地，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有。據此、知孔子所謂好古敏求者，即文武之道也。蓋我國上古文化，至夏殷二代，漸臻開明。文武周公繼起，更加美善，故孔子有周監二代，郁郁乎文之歎，而以繼周爲己任。又曰，文王既沒，文不在玆乎。則儼然以此事自任矣。至不復夢見周公之嘆，尤見深長之思。且孔子之時，周室東遷，王官失守，學散私家已久。（自平王東遷至孔子刪詩書定禮樂時二百七十餘年）孔子得盡識古傳六藝之文而刪定之，以教學者，是則文武之道，即堯舜禹湯以來相傳之道，又即莊子所謂內聖外王之道也。詳言之，則大學所謂三綱領八條目者，悉在其中矣。此孟子所以稱孔子爲集大成之聖，而歎爲生民以來所未有也。古記所載孔子好學之事亦甚多，如問禮於老聃，問樂於萇弘，問官於郯子，學鼓琴於師襄子，入太廟每事問，皆其著者。司馬遷作孔子弟子列傳，嘗載孔子所嚴事之人，於周則老子，於衞則蘧伯玉，於齊則晏平仲，於楚則老萊子，於鄭則子產，於魯則孟公綽。此中諸人，豈必嘗學過孔子，然而孔子嚴事之者，子貢謂夫子無常師，孔子自謂三人行必有我師也。學者當取諸人以爲善，又當與人爲善。學無常師，取諸人以爲善也。誨人不倦，與人爲善也。舜之所以爲大，孔子之所以爲聖，何莫不由於此。

復次，孔門所論求學之方法，約數之不出六端，皆切實有用之語，上焉者由之則可優入聖域，其次亦可以成學淑身。玆分列於後，以爲有志於學者之助。

1. 時習　不厭　論語首章即曰學而時習之，陳蘭甫先生力主朱

子學爲讀書之說。（東塾讀書記卷二）又謂時習者，讀書當有一定之時刻，有一定之功課。舉司馬溫公稱范文正公掌府學，課諸生讀書，寢食皆有時刻。（見涑水紀聞卷十）及王伯厚云，凡作工夫，須立定課程，日日有常，不可間斷（見辭學指南）爲證。此與今世學校之制，亦大略相類。日日有常，不可間斷，又即孔子學而不厭之旨也。蓋人而無恆，不可以作巫醫。豈有學道之士，而可以一暴十寒乎。

2. 好古。　論語記孔子自許爲好古者兩處。一曰，信而好古。一曰，好古敏求。夫學必好古者，康成所謂聖人之道在方策也。（禮記學記注）古之道術在方策，學之者所以增益我知識，陶養我性情，變化我氣質也。不但習文哲諸科當如是，即學理工諸科者，亦必先周知前人已明之理，然後可以致力求精，發明新理也。蓋溫故即所以知新，知新必由於溫故。理本同條，事亦相資，未可離而二之也。

3. 就正有道　不恥下問　論語記孔子論好學曰，君子食無求飽，居無求安，敏於事而愼於言，就有道而正焉，可謂好學也已。又記子貢問孔文子何以謂之文。孔子曰，敏而好學，不恥下問，是以謂之文。夫不求安飽，敏事愼言，實好學君子修養之道，而就正有道，與不恥下問，則求學之方。蓋博學審問，乃學者之始事。禹之拜昌言，舜之取諸人以爲善，孔子之學無常師，顏子之以能問於不能，以多問於寡，皆此道也。

4. 思學並重　論語記孔子論求學之法曰，學而不思則罔，思而不學則殆。朱子謂書只貴讀，讀便是學。夫子說學而不思則罔，思而不學則殆，便是讀。讀了又思，思了又讀。（見朱子語類卷十）蓋愼思明辨之功，亦學者不可少之事。此語可藥但誇記誦，了無會心，或馳思杳冥，束書不觀者之病。朱子之語，似對象山一派但主尊德性者而發。立論至爲篤實。今人不樂讀書者，每以不讀死書爲飾詞，觀此可以悟其違理矣。

5. 爲己　論語記孔子論古今學者之不同曰，古之學者爲己，今之學者爲人。爲己者，不出前舉增益知識，陶養性情，變化氣質之事。爲人則欺世盜名，譁衆取寵，荀子所謂以爲禽犢者也。如此之人，雖學富五車，辯服千口，祇足以濟其惡而已，與一己之身心性命，復何干係耶。爲己爲人之界，差之毫釐，謬以千里矣，尤不可不辨也。

6. 重　論語記孔子勉人爲學曰，君子不重則不威，學則不固。此所謂重者，敦厚凝重之謂，其反面爲淺薄輕躁。夫淺薄輕躁之人，雖日日求學，而心不在焉，不能深入，且易遺忘。此孟子所以貴求放心也。程子講學，每教人此心常常在腔子內，朱子亦責人精神飛揚，心不在殼子裏面，便害事。程朱所言，即孟子求放心之解釋。朱子所謂精神飛揚，又即孔子不重之意也。

六端之外，孔子論學詩學禮之語，皆至精粹，其文具載論語中，茲不悉舉。其門弟子中，如子夏嘗謂日知其所亡，月無忘其所能二語，亦甚切要。蓋學問之功，銖積寸累而成，既非可以躐等，又未可以倖致，必用一分力量，方得一分成就，又必有恆心，久而不厭，學乃精熟也。至謂

賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣者，則可證孔門所學，其效即著於人倫日用之間，故見能賢賢，竭力致身，有信之士，即知其為好學有成之人。立言之旨，與孔子學詩可以事父君之說同符合節。蓋躬行實踐，乃為學究極之事，為學者切身之功。此中庸論學於學問思辨之後，必繼之以篤行，斯為完備也。

孔子不特自任為好學之士，且於門弟子中，屢稱顏回好學。（魯哀公季康子均曾問孔子弟子孰為好學孔子曾以顏回為對）又於顏子之早死，哭之至哀。考孔門諸賢之中，顏子得孔子之學獨多且精，故孔子之痛之也尤切且至，此亦可見惟好學始能有成，與孔子重視好學之意矣。

昔趙邠卿為孟子章旨有曰，聖人之道，學而時習。陳蘭甫先生首揭其語於其讀書記論語卷中，稱其言至精要。朱子語類，亦有聖人之所以為聖也，只是好學下問。又有孔子之聖也，只是好學之語。夫我國文化，經孔子創立於二千四百餘年之前，其力足令我國家綿歷永久而不絕，疑孔子之學，必非易及，其人必誠如子貢所謂天縱之聖，乃一考其所以致此之由，則不外好學二字，何其始之平易，而其卒之宏偉哉。故特推趙邠卿與朱子之意而詳論之如此。或亦有志求學之士所樂聞乎。

第七世紀中葉的中日戰爭

陳樂素

一、日本與朝鮮半島

公元六六三年，即唐高宗龍朔三年八月廿八日，中國軍隊和日本軍隊在南朝鮮半島的西部海面發生激戰，結果日軍慘敗，戰艦四百艘被焚。這一次海戰是極有重大意義的決定戰，不僅決定了數個戰局的勝負，並且決定了此後日本在朝鮮半島的勢力，更決定了日本此後數百年的對華政策。

日本對朝鮮半島之具有野心，至少是一千五百年前的事，在日本史籍中著名的有所謂神功皇后親征三韓，依他們的記載計算，那是剛在公元二百年的事。比這更早的，他們還說，在公元前幾十年，日本在半島南端的任那地方已取得根據地，稱為「日本府」。關於這兩件事，年代雖不可靠，但朝鮮金石史中有名的廣開土王碑曾明記着第四世紀末期日本人侵入半島，壓迫新羅百濟，而和高麗爭雄；又公元五六二年新羅之曾把任那日本府滅掉，也是可信的事實。

第六世紀中葉日本勢力被驅出半島以後，直到一九一〇年八月廿二日而有日韓合併條約的締結。但朝鮮的吞併，在一部分日本人看來，還祇是手段而不是目的。他們的目的是甚麼呢？在十六世紀

末豐臣秀吉想征服中國，要朝鮮王李昭做先驅；李昭不肯，因有征鮮之舉。當朝鮮京城陷落的消息報到後，秀吉馬上擬定所謂「三國平大計」，即是一種未來之中國日本朝鮮處置計劃；預備戰勝後迎奉天皇遷都北京，太子守日本本土，而自己坐鎮寧波。雖然結果經七年苦戰，終不得不退出半島，而一兵一卒未能入中國境界，但現代日本軍閥所唱的大陸政策，却說是秀吉精神的繼承，而秀吉的精神就是日本精神。

古代日本自和半島發生關係後，即從半島間接攝取中國的文化，到第七世紀之初有推古時代的政治改革。這種改革，就是受了中國文化的刺激而間接的攝取，他們認爲未能滿足，於是有遣隋使的派遣，繼之有遣唐使的派遣，直接受教於中國；因此公元六四六年便有所謂大化改新詔的發布。大化是年號，改新的意義是政治上打破氏族的專橫，行中央集權政制，同時將社會封建化，而一意模做中國制度。這種改革是可與第十九世紀後期的明治維新對照的。當時日本國內的世襲權臣蘇我氏被誅，加以新戰勝了原住民族的蝦夷和從亞洲東北部經庫頁島來的肅愼（卽靺鞨）政治上軍事上都獲得大成功，多年鬱結着的對半島野心到此便復熾了。

二、高麗向中國挑戰

中國經兩晉南北朝二百餘年的異族壓迫，到第六世紀末期以來而有隋唐的盛世，漢族抬頭，所以唐太宗有「雪恥酬百王，除凶報千古」之語。因爲久被壓迫，一旦抬頭，對於異族自然特別警戒；隋纔統一，便三築長城而第一次的興工，就在文帝卽位那一年，還是很顯明的原止於國土防衛。但後來幾種新興的塞外民族對中國竟不懷好意，因此不得已而施行有效的攻擊，以求消滅對方的侵略能力，免兩晉南北朝一類歷史的重演；後來的領土擴張，完全是被動的結果，而原不含有侵略意味。

公元五九八年隋統一還未滿十年，高麗忽聯結靺鞨族率兵萬餘越過遼河，侵入中國境土，實行向中國挑戰，這當然是中國所不能忍受，於是文帝立卽派三十萬大軍分水陸夾擊。但陸軍出臨榆關後，糧食不繼，士卒間疾疫流行，不得已退軍，水軍自山東東萊海路趨平壤，遇暴風，戰艦大部損失，亦無功退還。到六〇七年，煬帝親訪突厥王帳，無意中又發見高麗派去的密使，是約突厥圖中國的。煬帝因爲對高麗王警告無效，六一二年遂決意親征，徵天下兵水陸二百萬。六一三年在遼東和鴨綠江南和高麗戰又不成功。經此兩役，中國對此東北強敵，要把牠擊敗的意志便愈更堅決，所以繼着連唐太宗時代還有五次的征討，但結果仍不成功。

唐太宗是個極審愼的人，六四四年他第一次要伐高麗時，先和大臣計論可否。褚遂良反對出兵，李勣却說：「間者薛延陀入寇，陛下欲發兵窮討，魏徵諫而止，至今爲患。」（據資治通鑑）這是主戰的有力理由；縱敵患生，是久被壓迫而抬頭的漢族最易起的感覺。所以

謂此一說。太宗親征之意益堅不可動，羣臣再諫無效了。師次定州，他對侍臣說：「遼東本中國之地，隋氏四出師而不能得，朕今東征，欲為中國報子弟之讎，高麗雪君父之恥。」可見確不是原於一時私忿，以將大喜功。至所謂爲高麗雪君父恥，是因前年泉蓋蘇文擅政，把高麗榮留王弒了，另立寶藏王。但三征無成，太宗竟賫志以歿。

三、東亞的兩個集團

朝鮮半島在第四世紀以來是高麗百濟新羅三國鼎峙，至第六，七世紀之間，高麗仍舊是比較最強大，百濟較弱小；可注意的是原處東南的新羅強盛起來，向西北發展而佔有漢江流域。漢江流域是半島的經濟中心，是整個半島最利於灌溉的區域，現在的朝鮮京城就位置其中，是當時三國所必爭之地。既給新羅佔有，於經濟意義之外，並隔斷了高麗和百濟的陸路聯絡；因此極惹高麗和百濟的恨妒而加促成牠們的聯合對新羅夾擊。百濟因為比較弱小的緣故，東偪強鄰，於是北連高麗而南親日本以圖存。日本對半島早夙存野心，對百濟的和親政策自然樂於接受，但仍帶着以大臨小的態度，要以百濟王子為質做條件。而且新羅攻滅任那日本府，在日本是宿仇未報，所以除弱小的百濟而外，牠還和高麗聯結，以增強對新羅的力量。於是高麗百濟和日本以共同利害關係而聯成一條障線。新羅處此情勢之下，在半島最孤立了，以一敵三，危險甚大，於是牠不得不探親中國政策。中國以對高麗關係，有新羅以為牽掣，是極有利的，所以亦樂於援手。至此東亞戰形成兩個集團，對抗。

四、百濟的滅亡

百濟既與高麗日本聯結對付新羅，時時想和高麗截斷新羅與中國的交通路，又乘中國征高麗而新羅出兵相助時，襲取新羅土地。唐太宗曾派人警告牠，要停止向新羅攻擊。牠恃有高麗日本的援助，對這警告並不予重視。高宗繼承太宗遺志，一意要擊取高麗但鑒於累代七征的不成功，不能不變作戰計畫重加考慮。據冊府元龜所載，太宗曾擬有救新羅四策，其第三策說：「百濟國負海之險，不修兵械，男女紛雜，好相宴聚，我以數十百船，載以甲卒，銜枚汎海，直襲其地。」高宗受了這計劃的暗示，遂決定對這較弱的百濟施行攻擊，然後徐圖高麗。公元六六〇年三月遂派遣新擊敗突厥的蘇定方率劉伯英，馮士貴和龐孝泰三將軍，領水陸兵十萬，從山東成山渡海伐百濟，並密約新羅策應。

當時百濟的內政，據全唐文所載賀遂亮撰大唐平百濟國碑說是：「外棄直臣，內信祆婦；刑罰所及，唯在忠良；寵任所加，必先諂倖；摽梅結怨，杼軸含悲。」中國和新羅會師百濟都城泗沘（今忠清南道的扶餘）的期間是七月十日。百濟王義慈嗜酒耽樂，還在夢中，及新羅和中國兵聲勢增，纔謀防禦；中國兵迫熊津江口（今錦江）新羅兵越國境到黃山原（今連山縣附近）纔出兵應戰。但這水陸要衝的兩陣地，未幾即陷敵手。七月十二日都城被包圍，十三日義慈偕太

子夜走熊津城（今忠州）。由次子泰相守。泰知不能敵，於是開城降，十八日義慈亦自熊津城來降，百濟遂亡。九月，蘇定方帶執義慈及太子，王子，大臣將士五十八人歸國；留郎將劉仁願統軍一萬駐泗沘鎮守，並配留新羅兵七千駐熊津城。中國於是將百濟故地分置熊津，馬韓，東明，金漣，德安五都督府，仍用百濟人做都督和都督以下的刺史縣政。扶餘郊外有唐平百濟塔，現在還存。這次中國聯新羅用閃電戰略，所以高麗日本都無法施以救援。

五、日本的出兵

百濟既亡，遺有一部分殘餘勢力，由舊將而是義慈從弟的鬼室福信和僧道琛統率，以周留城（今全羅北道的全州）作根據地。當時還有百濟王子扶餘豐留質在日本，因此福信派遣使到日本請求迎立扶餘豐為王，同時並懇日本出兵援助，政治及軍事獲得新成功的日本，正躍躍欲試，要向外發展；對這兩種要求，欣然允諾。因為在半島得根據是日本府被滅後百年來的願望；假如出兵成功，半島之得根據，固無問題，而且進可以聯高麗共滅新羅，西擊中國，不特新羅危險，同時可以為中國之大患。

日本答允出兵是在十月裏，即百濟都城陷落後兩個多月的事。因為抱了極大的希望，所以御駕親征，太子和大臣中臣鎌足扈從。十二月自京師出發，先到難波（今大阪）在那裏檢閱軍備，并特命駿河國着手建造北征的船艦。翌年正月自難波西航，三月到九州北部筑紫的娜津（今博多），那是對外要衝之地；五月遷朝倉七月而崩的。太子「素服稱制」（這是據日本書紀的說法，）繼續部署軍事，選定阿曇比邏夫，河邊百枝做前將軍，阿部比邏夫，物部熊守大石做後將軍；另外派狹井檳榔，秦田來津率兵五千先送扶餘豐歸國；並同時以多臣蔣敷的妹配扶餘豐，為政治的婚姻。

阿曇氏是以博多灣附近為根據的九州北部豪族。阿部氏是以越國為根據的裏日本海沿岸的大族，而阿部比邏夫本人就是越國國守，北伐蝦夷肅慎成功的著名勇將。狹井氏則京師附近民族，後來繼續遞派的上毛野稚子是以關東平野為根據的毛野一族，且勢神前臣譯語是中部日本的巨勢一族，跟有廬原氏是駿河中心勢力的廬原國造之後。大化改新前的日本行氏族制，兵力全仗豪族之手，這次大軍的編成，以豪族為主體，而其範圍能亘於表裏日本，中部東部日本以至九州，是中央集權制成功的表現，是一種大規模的軍事行動，也是具有很大決心的行動。

鬼室福信等既迎立扶餘豐為王，政治上有了根據。公元六六二年阿曇比邏夫率領大隊援軍用船艦一百七十艘運送到達，扶餘豐便將根據地移至避城。避城亦稱碧城，即今在全州西部海岸的金堤。那裏和繼續要到的日本援軍聯絡是比較容易的。那裏既定，阿曇氏便和福信等合兵圍中國軍屯駐地的百濟故都泗沘。

六、中國的增援

蘇定方破百濟回師時，祇留郎將劉仁願駐泗沘鎮守，政府後來續派中郎將王文度做熊津都督，增厚兵力；但文度到達未幾便死。劉泚駐軍被圍，時幹部仍祇仁願一人。中國接到被圍的報告，遂派劉仁軌赴援。謀略與政略，在舊朝野負重名，新舊唐書資治通鑑等書所載，劉仁軌字正則，是一位剛勇沉毅的戰略家，他做給事中時，因爲得大理丞畢正義案，爲時相李義府所怨恨，因此調他出外做青州刺史；蘇定方伐百濟時，李義府要他負責督海運糧，未合時候偏督迫他出發，事敗遇風覆船，夫役多溺死，因此詔除名，以白衣從軍自効。翌年（六六一）五月蘇定方等奉命伐高麗，他隨軍効力，曾到平壤。至是詔爲檢校帶方州刺史，統王文度原來的兵，並發新羅兵，救仁願；那時他已經是六十四五歲的老將軍了。扶餘豐知中國援軍到，派道琛在熊津江口堵截，仁軌合新羅兵夾擊，斃敵萬餘，解泗泚圍和仁願台軍，但新羅兵因爲糧食不繼，即東向退回本國境土。

高宗因蘇定方等圍平壤，久不能下，六六二年二月，以天寒詔班師，仁軌東渡未幾，即敕書給他們說：

> 平壤軍迴，一城不可獨固，宜拔就新羅，共其屯守；若金法敏藉卿等留鎮，宜且停彼；若其不須，即宜泛海還也！（舊唐書仁軌傳）

金法敏卽當時的新羅國王。在高宗的意思，大約以爲孤軍懸海外，而百濟戰後凋殘，糧食艱難，不如且歸國，徐圖大舉。但仁軌決定欲破高麗，先誅百濟，留兵鎮守，待機的計劃，是沒有錯誤的；因此他以爲不特不當退軍，並且要對日本援軍及百濟殘餘勢力採積極行動。他對當時想歸國的將士說：

> 主上欲滅高麗，先誅百濟，留兵鎮守，制其腹心。雖妖孽充斥，而預備甚嚴；宜礪戈秣馬，擊其不意；彼既無備，何攻不剋！戰而有勝，士卒自安；然後分兵據險，開張形勢，飛表上聞，更請兵船。朝廷知其有成，必當出師命將；聲援纔接，兇逆自殲；非直不棄成功，實亦永清海表。今平壤之軍既迴，熊津又拔，則百濟餘燼，不日更興，高麗逋藪，何時可滅；且今以一城之地，居敵中心，如其失脚，即爲囚虜；拔入新羅，又是坐客，脫不如意，悔不可追。況福信兇暴，殘虐過甚，餘豐猜惑，外合內離，鴟張共處，勢必相害；唯宜堅守觀變，乘便取之，不可動也。（舊唐書本傳）

他認爲消極的退軍很危險，他要貫徹擊敗高麗計劃，要更請援軍行積極工作。他深悉敵情，所以有此堅定的主張，這一點關係於整個戰局是很大的。

仁軌既說服欲歸諸將，六六二年七月便和他們在熊津城之東擊破敵衆，遂拔通新羅要道爲敵所佔據了的真峴城（今連山縣）果然成功，於是和新羅再取得聯絡，糧食可從新羅接濟；聲勢頓盛，於是上表請增兵。

當中國駐軍留守泗泚的時候，敵起內訌，主將福信竟把道琛殺

丁。及至中國駐軍和新羅軍取得聯絡，而百濟南部另有一部分新羅軍開始活動，漸向敵根據地逼近時，敵再起內訌，主將福信想殺扶餘豐而反爲扶餘豐所殺。在此緊迫情勢之下，扶餘豐爲向高麗日本請援，就是公元六六三年二月的事，而先此已將根據地由避城再遷回周留城，大約因爲避城是平野，無險可守的緣故。日本接到消息，即發大軍應援，先以一部分襲擊新羅，以爲牽制，主力軍則越過百濟故地，準備和中國軍決戰。全軍的數目雖不明，但上毛野稚子率領襲新羅的兵是二萬七千，那麼主力軍至少有同等數目。

唐高宗接到百濟駐軍的請兵表文，即發淄、靑、萊、海兵七千，遣左威衞將軍孫仁師統率，浮海應援。孫仁師，新舊唐書都未爲他立傳，但文苑英華有王勃撰的常州刺史平原郡開國公行狀，是他的行狀無疑，他是武德三年，即距此四十三年前已經授中郎將，那麼此時也是一位老將軍了。

七、白江口決戰

孫仁師率領援軍未經接戰而到達泗沘和兩劉相會，可知當時熊津江也在中國軍控制之下了。三仁既會師，即開將領會議，商討作戰計劃，新羅將領也被邀參加。當時有提議先擊泗沘南部的加林城的，但仁軌則主張先破敵人心臟的周留城，周留城破，其餘自易解決，而且他們偵知離日本北航中的敵主力軍將近到達，當時便議定分兩路進攻：陸路軍由仁師仁願和新羅王金法敏統率，循陸路南下趨周留，仁軌則率杜爽和扶餘隆領水軍分乘百七十艘船艦從熊津江出海南航，在日本主力軍預備登陸地點的白江口等候。白江口有認爲就是熊津江口，但係錯誤的，因爲舊唐書仁軌傳明記：「自熊津江往白江」；而三國史記對熊津江和白江也有區別，謂白江亦稱伎伐浦在現在的金堤縣（當時的避城）西北東津江和萬頃江口有界火島，「界火」和「伎伐」音近，那麼不是東津，便當是萬頃，而決不是熊津，即使河道有改變，也當在熊津口以南附近，因爲那是從海上來登陸而趨周留的最適當地點。

八月廿八日中日兩國軍隊在白江口遭遇，日軍先鋒失利，諸將爭進，隊伍遂亂，被中國軍包圍，溺死無算。中國軍用火攻，焚敵艦四百艘，煙焰漲天，附近的海水通紅。日主力軍既經此壯烈的海戰而致潰滅，氣勢便一蹶不振；周留城旋即被中羅聯軍攻陷，扶餘豐乘船走高麗，日軍殘衆遂漸退歸本國，百濟諸城未幾亦降。任務既畢，仁師仁願班師。詔留仁軌勒兵鎭守，積糧撫士，準備更擊高麗。至此仁軌總得正授帶方州刺史。

這次戰勝，固由於仁軌謀略之巧，但優勢的戰艦與兵員也是重要的因素。自隋以來，屢浮海征高麗，造成中國海軍不可多得的豐富經驗；而船艦之建造，亦屬歷年的大經營。通鑑載：

貞觀十八年上將征高麗，七月勅將作大匠閻立德等詣洪饒江三州造船四百艘。

二十一年八月，勅宗州刺史王波利等發江南十二州工人造大船數百艘，欲以征高麗。

二十二年七月，遣右領左右長史強偉於劍南道伐木造舟艦，大者或長百尺，其廣半之，別遣使行水道自巫峽抵江揚趣萊州。八月勅越州都督府及婺洪等州造海船及雙舫千一百艘。九月，強偉等發民造船役及山獠，雅邛眉三州獠反。壬寅，遣茂州都督張士貴，右衞將軍梁建方發隴右峽中兵二萬餘人擊之。蜀人苦造船之役，或乞輸直雇潭州人造船。上許之。州縣督迫嚴急，民至賣田宅鬻子女不能供，穀價踊貴，劍州騷然。上聞之，遣司農少卿長孫知人馳驛往視之。知人奏稱，蜀人脆弱，不耐勞劇，大船一艘庸絹二千二百三十六匹，山谷已伐之木，挽曳未畢，復徵船庸二事併役，民不能堪，宜加存養。上乃勅潭州船庸皆從官給。

可見當時為造船艦人力物力消耗之大，甚至激起暴動。至於船艦之構造與功能，如征高麗時所應提及的樓船，通典說：

樓船、船上建樓三重，列女牆戰格，樹幡幟，開弩窗矛穴，置拋車壘石鐵汁，狀如城壘；忽遇暴風，人力莫能制，此亦非便於事；然為水軍，不可不設，以成形勢。

這可說是主力艦，但不利於暴風，所以不能不輔以戰鬥艦和輔助艦，通典所舉的有鬥艦，走舸，海鶻，蒙衝和遊艇等艦說：

鬥艦。船上設女牆，可高三尺，牆上開掣棹孔，船內五尺，又建棚與女牆齊，棚上又建女牆，重列戰敵。上無覆背，前後左右樹牙旗幡幟金鼓，此戰船也。

走舸。舷上立女牆，棹夫多，戰卒少，皆選勇力精銳者。往返如飛鷗，乘人之不及，金鼓旗幟，列之於上，此戰船也。

海鶻。頭低尾高，前大後小，如鶻之狀；舷下左右置浮板，形如鶻翅，以助其船；雖風濤漲天，免有傾側；覆背上左右張生牛皮為城，牙旗金鼓如常法，此江海之中戰船也。

蒙衝、以生牛皮蒙船，覆背兩廂開掣棹孔，左右前後有弩窗矛穴，敵不得近，矢石不能敗。此不用大船，務於疾速，乘人之不及，非戰之船也。

遊艇、無女牆，舷上置槳床左右，隨大小長短，四尺一床，計會進止，迴軍轉戰，其疾如風；虞候居之非戰船也。

以勇而善戰的老將統率慣戰的隊伍，而配以這種軍備，故能將雄心萬丈的敵人擊潰，決不是出於偶然僥倖的。

八、戰後中國對半島的處置

劉仁軌鎮守百濟，經營善後的期間中，對高麗日本仍嚴密監視，並曾遣使日本，實地觀察。兩年後的公元六六五年中國政府命百濟王族而曾參與白江口戰役的扶餘隆和新羅王金法敏釋怨言和，盟於熊津城；並將百濟故地交付扶餘隆，中國軍隊全部撤回。仁軌歸國一年，被命為右相，仍主持征討高麗。到公元六六八年遂平由主戰

而付隨太宗親征的老將李勣把高麗滅掉，而仁軌是以遼東道副大總管的職責參與此役的。高麗既平，在平壤置安東都護府，以薛仁貴做都護，總兵二萬和仁軌鎮撫。其下的都督刺史縣令都用高麗人。後來因為新羅鬥勢漸盛，肆意侵奪高麗和百濟故地，對中國頗存輕視，公元六七五年仍派仁軌大破之於七重城，至六六七年便索性將安東都護府移至遼東附近的遼東城，對半島厲行監視。這是中國的原意，因為中國對半島本來沒有領土野心的。

九、戰後的日本

日本的出兵，原抱極大的希望，而所遭遇的敵人意外精強，致一敗塗地。本來隨前他們有遣隋使，有遣唐使，有留學生，既一意模倣中國，對中國情形自有相當了解，何以竟要和有強敵決戰呢？大約到中國來的盡是文人，只注意政治而未及軍事；抑或像現在一部分有識的日本政治家受了軍閥橫暴的脅壓，明知其弊而不能言呢？敗軍自半島狼狽歸來以後，有他們作戰經過的得失，使政府的對外政策因此完全改變，不特對半島的野心煙消雲散了，而且深怕中國精強的艦隊一旦會遠征到日本本土上來，所以汲汲於國防準備。公元六六四年，即白江口戰役的翌年，先在九州北部對外軍事政治中樞的太宰府，為防禦計，建築水城，並在對馬，壹岐，筑紫一帶增戍，置烽火；六六五年更於水城的右翼築大野城，背面築椽城，增厚防禦力量；同年又因為下關海峽是入瀨戶內海至當時京師飛鳥的必經門戶，所以在海峽北部的長門增建一城，六六七年在對馬下島西海岸選地築金田城，作為最前線的防衛，在四國東北角的讚岐築屋島城作為瀨戶內海根據地的防禦，在大和築高安城作為中央的直接防衛。同年並遷都於琵琶湖畔山河形勢之地的近江滋賀。全國上下，極其緊張，這其實未免是過慮了。

在軍事上如此，在外交上，唐書日本傳載：「咸亨元年（一六七〇）日本遣使賀平高麗。」這是對中國的重要表示。以後對中國便採取比戰前更親善的政策，專意於文化的輸入；自六六五年以來，頻頻遣使，頻頻派留學生，直至八九四年唐末時代纔明令停止。日本中古時代的文化完全是由唐移植來的文化，軍事上的失敗，抑促進了文化的發達，在日本是所得遠過於所失了。

三十二年三月廿九日寫於遵義

廣西的石林

張文佑

石林是石灰岩區域裏的一種特有的地形，廣西貴州雲南廣東和湖南南部平地上或光圓的山頂上所聳立的石峯，有的巍然孤立如寶塔，有的削壁連綿如城牆，有的峯巒叢生爭相挺秀如森筍，有部是屬於此類地形的。中國古畫中的山峯或花園中的假山，與上水石，也都多少能表示出石林的風趣。

石林的原字為 Karst，由意大利和南斯拉夫交界處的喀斯特山（Karst Mnt.）得名。因為那裏的石林很發達，而且是最先經過有系統的研究的。法國人把這種地形叫作 causses，也是因為法國南部的考斯（Causse）有石林的緣故，不過那裏的石林和喀斯特山中的比較起來，則差得多了。

石林在世界各處分佈很廣，主要的地帶有：

（一）意大利和南斯拉夫，發育最好的地方是由伊斯的里亞半島（Istrian Pen.）起，向東南伸至南斯拉夫的提那利克阿爾卑斯山（Dinaric Alps），沿亞得利亞海岸（Adriatic Coast）而發育，石林地帶寬約五十英里，平均高度約八千英尺，約在北緯四十二度至四十六度，東經十三度至十六度之間。至於在意大利的亞平寧山中，石林也相當發達。這個地度約在北緯四十一度至四十五度，東經十度至十五度之間。

（二）法國南部的考斯區，約在北緯四十四度至四十五度，東經三度至四度之間。

（三）法國和瑞士交界的侏羅山（Jura Mountain），約在北緯四十六度至四十八度，東經六度至八度之間。

（四）歐洲其他地方，如阿爾卑斯山，波蘭的第三紀灰岩區，英國和挪威的灰岩區，蘇聯的列寧格勒附近，也都多少有些石林。

（五）美國的肯塔基州（Kentucky），弗吉尼亞州（Virginia）田納西州中部（Central Tennessee），約在北緯三十五度至三十九度，西經八十度至八十九度之間，都有石林出現。至於佛羅里達北部（Northern Florida），北緯二十八度至三十一度，西經八十一度至八十七度也有不發達的石林。

（七）墨西哥的石林在於加敦半島（Yucatan Pen.），約在北緯十八度至二十二度，西經八十七度至九十一度之間。

（八）中國廣西貴州雲南，約在北緯二十五度至二十八度，東經九十八度至一百一十二度之間，其中以廣西的石林發育最佳。他如廣東和湖南南部也有，甚至遠至北平西山，猶有石林的雛形或殘餘。

（九）安南和馬來等地也有石林，約在北緯五度至二十三度，

東經一百度至一百一十度之間。

（十）日本的長門，秋吉台，擲瞎，備皮和帝釋等地，據說也有石林。

在上列地帶中，石林最發達的要推南斯拉夫，意大利和中國南部。南斯拉夫和意大利的石林都已有人詳細研究過，中國的石林雖早在古籍中已被描繪，但近幾年來才有人注意和研究。因爲中國的石林以廣西最發達，所以在這裏不談別處的，僅談廣西的。

在論與廣西石林之先，有一些石林的特徵和名詞，是對要先曉得的：

石芽——水沿石灰岩節理溶蝕，造成許多低小而形狀各異的石灰岩柱，柱間小溝深淺不同，縱橫交錯，地面崎嶇不平，行走困難，此種地形英德南北部的人稱之爲 clints 或 grykes，在法文中爲 lapiés，德文中爲 karren 或 schratteren，是石林的萌芽。

深溝——灰岩地面經水溶蝕，造成形狀不一，走向無定的深隙，斯拉夫人稱之爲 bogaz.

斗穽——是幼年石林地形中的一個特徵，爲造成石林的基本地形。它的形狀無定，但多爲圓形或橢圓形，其下常有管狀隧道和地下洞穴相通，宛如漏斗。意大利文爲 dolina，在南斯拉夫的標準石林區則叫 doline，英文爲 swallet，美國人多把它叫 sink hole，法文中相當的名詞是 sotches, creux 或 emposieux。

隧道——爲斗穽通至地下洞穴的孔道，形狀極不規則，在標準石林地帶叫 ponor，法文爲 avens。

陷坑——範圍比斗穽大，常由幾個斗穽聯合或一個斗穽擴大而成，底極可達一公里，也有隧道通入地下洞穴，原文爲 avalas。

盆谷——石林區域中更廣大的低地，面積寬闊，範圍比陷坑還大，原文爲 polje，是老年期石林地形的一個特徵，但在成年期有時也偶然出現，不過範圍甚小。

殘林——盆谷中所殘餘的石灰岩低丘或孤立的圓丘，原文爲 hum，是老年期石林特徵之一。

洞穴（cave）——多成於地下，形狀不一，爲灰岩區域所特有，大致可分爲兩系：一系是由直的或斜的隧道造成，位於潛水面（water table）之上，多由地面水沿灰岩裂隙向下溶蝕造成，另一系是平綿橫伸的，是暗河沿潛水面流動所溶蝕的結果。

石漠（stone desert）——多生在石林最發育的地方，是成年期石林的一個特徵，在那裏地面河流，多已流入地下，變爲暗河，地面水系（surface drainage）已經消失，有如旱海沙漠，峽谷有時倘存。

盲谷（blind valley）——爲已乾涸的河谷及長形低地，多半在石林發育不全的地帶。

地下水系（underground drainage）——即暗河，爲石灰岩

區域中的一種重要的微洞穴大多數是由暗河造成的。地下水系的發展情形和地面水系相似，其侵蝕作用，也分兩種：一種是溶解作用（desolution），一種是衝擊作用（Corrasion）因為地下河水中也夾有從地面流下的沙石，不過在灰岩區內以溶解作用為主，這是與地面河流不同的地方。因為溶蝕地下河道日漸加寬，同時地面上的侵蝕又使暗河洞頂日漸變薄，最後支持不住，逐行坍陷，於是暗河一部復露出地面，地下水系又開始變為地面水系，這種作用叫作de-roofing，是造成石林的一個必要程序。天然橋（natural bridge）也是在這個過程中發生的。

石林生成的過程，據Cvijic 在提那利克地方研究的結果，大致是按週期循環的。每一個輪迴的先決條件是：必須先有厚層的純粹的石灰岩，位於托水層之上，如頁岩等不透水的岩層，並且這個石灰岩頂面，必須高出潛水面，於是一個石林輪迴便可以按兩種方式之一而開始：或以石灰岩地盤上升，發生下向的溶蝕而開始，或因石灰岩頂面覆有托水層，由托水層上的河流向下滲透溶解而開始，每一個輪迴可分幼年成年老年三期。演進的快慢是受溫度雨量岩石性質和地質構造等因子支配着。

（一）幼年期——雨水沿灰岩節理溶蝕，使裂縫擴大加深，造成石芽和斗穽，因此地面水一部流入地下，使地下灰岩裂隙加深擴大，發生暗河，地面水系減少，地下水系加大，暗河開始沿潛水面流動，於豎直斜洞穴外，並開始開鑿橫平的洞穴。這時潛面以上的石灰岩層中，垂直溶蝕仍繼續進行，於是發生直石，斗穽擴大相互連合造成盤坑。

（二）成年期——石灰出現，從先的河床消失殆盡，地面水系被地下水系代替，因此暗河河道日益擴大，地下洞穴擴大加深，潛水變平並且降低，達到石灰岩層下的托水層，此時垂直溶蝕停止，而以平橫溶蝕為主，暗河洞頂因地面雨水下蝕，日漸變薄，地下洞道加寬，支持力弱，逐行坍陷，完美石林發生，地下水系一部分重露地面，時有小型盆谷出現。

（三）老年期——盆谷規模擴張，地下水系又變為地面河流，地下洞穴多已露出，石灰岩層下的托水層已大部暴露，石林多已老殘，疏離突於盆谷中。如托水層以下，還有石灰岩存在，且具備造成石林之條件，於是第二個輪迴便可繼續開始。

廣西的石林分佈範圍，大致可分為七個區域：

（一）桂林陽朔區——包括全縣興安臨桂陽朔荔浦恭城平樂鐘山賀縣等地，這帶石林大致沿湖南山字型構造東翼及廣西山字型構造東翼反射弧而發育。造成石林的地層是中泥盆紀的東崗嶺灰岩，上泥盆紀的古化灰岩和融縣灰岩以及下石炭紀的灰岩，僅在平樂以東，有幾個灰岩所構成的石林，但發育不全，本區中石林較發展的地方是桂林和陽朔一帶，大多數是由泥盆紀灰岩構成的。「

桂林山水甲天下，陽朔風景佳桂林，」恐怕就是由於石林的關係。

(二)貴縣鬱林區——包括貴縣鬱林橫縣北流興業等地。此帶石林沿廣西山字型構造東翼外圍及古華夏式構造線發育。造成石林的地層有中泥盆紀的東崗嶺灰岩，上泥盆紀的古化灰岩和融縣灰岩，下石炭紀灰岩中石炭紀的黃龍灰岩，上石炭紀的馬平灰岩，以及下二疊紀的棲霞灰岩等，此帶如橫縣附近，貴縣南鄉以及鬱林和北流之間，盆谷甚多，底部托水層多已暴露，石林多低矮圓渾，已近殘林，似已進入老年期了。

(三)柳州遷江區——包括柳城柳江遷江來賓武宣貴陽忻城宜山等地。此帶石林大致沿廣西山字型弧頂內圍，東西褶皺帶和新華夏式構造線發育。造成石林的主要地層，為中石炭紀的黃龍灰岩，上石炭紀的馬平灰岩下二疊紀棲霞灰岩和茅口灰岩，以及下二疊紀的北泗灰岩，其如下石炭疊紀灰岩和上二疊紀合山層所造成的石林也，有不過發育不，佳此帶南部石林發育已近老，年如來賓貴陽一帶，盆谷闊闊，殘林甚多，石灰岩層下的托水層多已暴露。但紅水河兩岸，石峽常現，或已開始另一輪迴之幼年石林了。

(四)融縣百壽區——包括百壽融縣中渡雒城天河宜北思恩等地，區內石林圍繞廣西山字型構造的脊軸，和新華夏式構造線發育，構成石林的主要地層有上泥盆紀的古化灰岩和融縣灰岩，下石炭紀灰岩，中石炭紀的黃龍灰岩，上石炭紀的馬平灰岩。此帶石林比較柳州附近者發育。

(五)河池南丹區——包括河池南丹東蘭鳳山等縣，區內石林沿廣西山字型構造西翼發展，造成石林的主要地層為中石炭紀的黃龍灰岩，上石炭紀的馬平灰岩，下二疊紀的棲霞灰岩和茅口灰岩以及上二疊紀的合山層。石林發育也很完美，此帶暗河河道，時暴露地面，地面河流常在一處流入地下，在他處又行露出，漏斗坑甚多，石峯常連綿不斷，環立如屏障，中間平地開朗，僅有一二孔道和外界相通，儼然「世外桃園。」這種地形，都是表示成年期的氣象。

(六)天保向都區——包括天保向都鎮結田東靖西等地，介於右江左江之間。區內石林沿廣西山字型構造西翼反射弧發展，構成石林的主要地層是泥盆紀灰岩，石炭紀灰岩和二疊紀灰岩，而尤泥盆紀灰岩構成的石林最佳，有天然橋，有露在地面的暗河故道，也有羣峯環繞，像「世外桃源」的圍峪。故此帶石林大體也都進入成年期。

(七)龍州上金區——包括左江流域的龍若上金憑祥崇善等地，區內石林沿新華夏式構造綫及廣西山字型構造西翼反射弧發育，構成石林的地層，以中石炭紀的黃龍灰岩，上石炭紀的馬平灰岩和下二疊紀的茅口灰岩為主，而以馬平灰岩和茅口灰岩所造成石林尤為雄偉壯麗，其發育最好的地方在上金縣境，峽谷和圍峪甚多。亦屬成年期石林。

由上列所述，廣西的石林主要的是泥盆紀和石炭紀的上中兩部以及下二疊紀和下三疊紀下部的石灰岩構成的。因爲那四組石灰岩都具備有造石林的條件。東崗嶺灰岩在循山以東和以南多是厚層的純潔的石灰岩，下面有不透水的小山層和四排頁岩，並且上面還有大批厚層質純的古化灰岩和融縣灰岩，至於循山西麓的東崗嶺層則多變爲頁岩和泥質薄層灰岩，不能成良好的石林，所以在古化中渡和融縣一帶石林，不是東崗嶺層造成的而多是由古化灰岩和融縣灰岩構成的，猶也都是因那兩種灰岩層厚質純，其下且有不透水的頁岩夾在榴江系河東崗嶺層之間。柳州一帶的石林爲什麼以黃龍灰岩和馬平灰岩造成的最佳，也就因爲那兩種灰岩層厚質純和其下有夾頁岩的石炭紀地層，遷江一帶茅口灰岩和北泗灰岩所成的石林最好，也是因爲有相似條件，廣西西部的情形也毫無例外。所以由這裏我們可以得到一個結論，石林造成的條件不僅要有厚層質純的石灰岩，而且其下必要有一個托水層，這與 Cvijic 在南斯拉夫研究的結果吻合。

由於上列的幾個石林區，我們又可看出它的分佈和廣西的構造線有關係。廣西的主要構造型式有六：（一）廣西山字型構造，包括一個弧和一個對着弧頂的脊軸，弧形東翼是循山和架橋嶺以及一組東北西南走向的逆掩斷層，反射弧在平樂昭平一帶，弧形西翼是大明山和都陽山脈以及一組西北東南走向的逆掩斷層，反射弧在天峨天保田東一帶。脊軸是由三江一帶的大山和丹洲長安間的北偏東走向大逆掩斷層組成。（二）東西褶皺帶——由一組東西走向的逆掩斷層和褶皺構成，由柳城平樂宜山一帶向東西延長。（三）新華夏式構造線——由北偏東十度至二十度走向之褶皺和逆掩斷層構成，星散廣西全境，如三江柳州龍州平樂容縣等地都有它的蹤跡。（四）湘南山字型構造的西翼——由北偏東轉至北偏西，再轉至東北走向之褶皺及逆掩斷層組成，展佈在廣西東部，湘桂邊境的都龐嶺恭城灌陽興安臨桂等縣間的海洋都龐山字型構造西翼，甚至桂林以東的架橋嶺背斜來賓遷江的北西走大逆掩斷層。恐怕也都受湘南系的影響，弧頂在鐘山賀縣的姑婆山一帶，影響所及且遠至大容山。（五）五嶺系歹字型構造——因爲它和湘南系西翼常相重疊，尚待詳細研究，這裏暫不論述。（六）古華夏式構造線——生成年代比上述五種構造型式爲古，但在廣西東南尚有多保存，由東北西南走向的褶皺和逆掩斷層構成。

至於石林的分佈和構造線爲什麼關係呢？按其原因，大概有三：（一）廣西的主要石灰岩層，都是古生代後期和中生代初期的產物，易於在構造線的內圍和外圍的盆地或向斜中保存。（二）鄰近構造線的石灰岩節理發育，灰塊易於崩落和溶蝕。（三）鄰近構造線的岩層多直立，在構造線外圍和內圍盆地中的岩層多平鋪，這些都是石林發育的優良條件。

廣西除了石灰岩所構成的石林以外，還有一種非石灰巖的石林，那是由砂岩構成的。造成石林的砂石有兩種：一種是蓮花山砂岩，屬下泥盆紀；另一種是白石山砂岩屬第三紀。蓮花山砂岩是一種極硬的石英砂岩，它所造成的石林只限於修山的中心，位於桂平以北修仁以南的一段修山在地質構造方面是個大背斜，蓮花山砂巖在背斜中央頂部多平鋪，而且節理發達，其上有四排頁岩，其下有韻山系都是不透水的岩層所以水易保存於砂岩節理中，且此帶濕度變化急劇，日夜陰晴之溫度相差很大，所以砂岩易沿節理崩落，造成懸崖削壁的石林。至於白石山砂岩呢，它是一種粗粒的礫狀砂岩，富含灰質，能溶於水，分佈在容縣桂平藤縣岑溪一帶，岩層平鋪，節理發達，而且上下各有不透水的頁岩，所以也能成石林。它所造成的石林以容縣以南及佳縣如桂平麻洞的白石山和藤縣潯江的大桂山，也有這種砂岩所成的石林，這可證明岩層平鋪，節理發育，濕度變化急劇，是造成石林的最緊要的條件，只要適合於這三個條件，不僅是灰岩，就是砂岩也可以造成石林呢。

因此我們可以把造成石林的最主要的條件，作一個總結：

（一）造成石林的岩層，必須是能溶解的石灰岩，或是溶水的砂岩。如果灰岩層厚而質純，則所成的石林必定良好，若層薄或質不純，即能成石林也必發育不全，所以廣西的東南嶺灰岩（限於修山以東和以南）古化灰岩，融縣灰岩，黃龍灰岩，馬平灰岩，茅口灰岩和北泗灰岩都能成良好的石林，其他如下石炭紀灰岩，棲霞灰岩，合山層和青龍灰岩等都不能成良好的石林，至於砂岩，則必須平鋪，節理發達或富含灰分能溶解於水，且須所在地點濕度變化急劇，因為條件限制太多，故所成石林很少。

（二）岩層平鋪或直立，——這是砂岩造成石林必須條件，至於層面傾斜的石灰岩等也能成石林，但發育最佳的則往往是由平鋪，或直立的石灰岩層構成。

（三）節理發達——因為有了節理可使岩石易於溶蝕，開闢地下水系，同時又可使岩塊易於崩落，造成削壁絕崖，所以須是造石林必不可少的條件。

（四）雨量充足，溫度變化急劇——因為雨水多，可促進灰岩消溶，忽冷忽熱，可使岩石脹縮不定，加速石塊崩裂。世界上石林最發達的地方，如意大利，南斯拉夫以及中國南部的廣西貴州廣東雲南和湖南南部等地都是接近熱帶，溫度變化快和雨量多的區域。

上列所述的四個條件，對於造成石林，（一）（三）兩須為必不可少；如缺（二）（四）兩項，則石林發育必不完美，甚或竟無石林出現。

廣西石林的發育史，是個很複雜的問題，目前所得的材料，尚不足作有系統的探討，下面所談，僅是由零星觀察所獲得的一個概略。

廣西的地層自中二疊紀以後，就[illegible]為陸相沉積，這證明廣西地

總從那時以後，就升爲大陸了。因此，我們也可以說，廣西的石林從上三疊紀起，就開始了循環，不它到現在究竟經過幾次輪迴，因尙未找到可靠的材料把它們按期劃分出來，但是最近的一個輪廻，也就是現存石林的發育經過，則尙可由石林本身所保存的蝕面和附近的沉積物得到一點線索：

石林本身所保存的蝕面，與隣近河床相比，按高度不同，大致可分爲四階：最高的一階高出附近河床在二百公尺左右，由石林的最高尖峯作代表，這或許是現存所保存的一個最老的蝕面。第二階高出附近河床在一百五十公尺左右，石林的半山坡，在尖峯之下，往往突然出現一個平台狀的坡，這個平坡上且偶有紫色堆積，或礫石保存。第三個蝕面高出附近河床在五十公尺左右，以石林半山的岩洞及石峯間陝谷底爲代表。至於目前河道兩旁的石階和谿谷的底部，那就是第四個蝕面了。

廣西的第三紀及其以後的地層，大約有五層；屬第三紀的有三：（自古而新）（一）永福系——紫色礫岩砂岩及頁岩。（二）白石山層——紅色礫狀砂岩偶夾白岩層。（三）邕寧系礫岩砂岩及頁岩時夾紫煤，含上新期淡水螺化石和植物化石。在永福系之後，白石山以前，廣西東南部來了一次造山運動和火成岩活動，這次造山運動，我們叫它爲大容運動。大容山花剛岩和岑溪容縣一帶的流紋岩就是那時生成的，容縣南鄉的溫泉和象縣熱水村的溫度都和這次火山活動有關，而且象縣百丈圩和修仁聖母嶺一帶恐怕也是那時造成的。這次火成岩活動，使大容山隆起，把廣西地盤升高，促進了石林的發育，現在的石林恐怕就在那時開始。

如果石林最高尖峯所表示的第一個蝕面成於第三紀初期或中生代末葉，即石林半山間尖峯下的平坡所表示的第二個蝕面大約就是經過大容運動地盤上升所造成的。永福系雖未發現化石，但其底部礫岩性質頗似石林第二個蝕面上的紫色堆積和礫石。所以現在的石林約在第三紀中葉就已以幼年的形態出現了。

上新期以後的造山運動（田陽運動）更使廣西地盤上升，於是使幼年的石林進入成年，而造成了現存的形勢。由於海洋山和都嶠山間的石林有第四紀冰川所切成的U谷和懸掛谷東邊的冰川堆積沒有越過六塘附近的石林山峯，這都證明現存的石林地形早在第四紀冰川之前已經造成了。據楊鍾健先生研究，廣西的洞穴堆積可分新舊兩層，較古的一層含更新期的骨化石，相當於北方的周口店，更可證明我們的推斷。

因此，我們可以得到一個結論：廣西最近的一個石林輪廻在第三紀時已開始，現在已大體進入成年期。

但是廣西東南部和中部如貴縣桂平鬱林來賓武鳴等地的石林爲什麼谿谷開闊殘林很多，已有老年之象呢？爲了解釋這個原因，我們必須先把廣西主要水系的發展情形明瞭之後，再求解答。

廣西的主要河流有六：（一）西江，與北江東江在廣東境內合流入海。（二）撫河，在梧州附近流入西江。（三）柳江，上源有二，一叫融江，一叫龍江，在柳城附近合流，是爲柳江，至桂平附近流入西江。（四）紅水河，在象縣石龍圩附近流入柳江。（五）右江爲西江上游。（六）左江，在南寧附近與右江合流是爲西江。

這幾個大河的河道的走向，很明顯的受廣西的主要構造型式支配着。西江和它的上游右江沿着廣西山字型構造的弧形外圍流注，在橫縣永淳一帶沿弧頂轉了一個大灣。紅水河沿着山字型構造弧形西翼內圍奔流，也恰在弧頂內，遷江一帶發生灣曲。柳江上游的融江則沿山字型構造的脊柱發展，龍江河道則和宜山附近的東西褶皺帶一致，柳江本身則大致沿着山字型構造的弧形東翼內緣，至其在武宣附近折而東流則似乎是受了湘南山字型構造衝擠的影響。撫河上流沿着湘南山字型西翼外緣擴張。左江則多少似受古華夏式構造的支配。

廣西現存的構造型式在三疊紀末就已具規模，與廣西地盤升爲大陸約略同一時期，那時的水系和現存的不同，中生代末至第三紀時廣西大約有兩個主要的盆地或內湖，由第三紀堆積的分佈倘可約略推知其所在。一個位於廣西山字型弧頂外圍包邕寧永淳橫縣鬱林容縣岑溪藤縣蒼梧貴縣南部以及左右兩江流域的一部，一個在弧頂內圍包括賓陽，來賓，貴縣北部和遷江南部。廣西的河流中生代末期至第三紀初期大約是分爲兩個系統的：一系在廣西山字型構造弧形以內，向着弧頂內的湖流注，一系在弧形外，向弧頂外的湖流注，那時蒼梧峽口和桂平峽口都尚未開，至第三紀中葉，大容運動發生，廣西地盤向西南推擠，於是蒼梧峽口和桂平峽口門豁，西江通入珠江，柳江通入西江，紅水河通入柳江，於是廣西山字型構造弧頂內外的兩個大湖逐漸縮小，經第三紀末的田陽運動，始完全乾涸。第三紀初的紅色岩層佈滿兩個盆地，而上新期的邕寧則僅限於邕寧一帶和左右兩江附近地域，這一事實，更可證明我們的推論。

我們既然知道了貴縣桂平鬱林來賓賓陽等縣是第三紀湖沼的所在地，所以那裏的石灰岩，當然易於消蝕，並且白石山層中富含灰質，也表示當時湖水中溶解的灰質很多，水不僅可毀滅石林，同時也可促進石林的生成，所以貴縣賓陽來賓桂平鬱林橫縣北流一帶的石林較比迴廣西其他各地加快了一步，而進入老年期了。

學術通訊

答謝幼偉兄批評三點

賀麟

幼偉兄：

謝謝你，使我有拜讀大著「何謂唯心論」一文的優先權。你這篇文章前半解釋唯心論一辭在西洋哲學上之來源及各種意義，除了供給一般人一些哲學上的常識外還有一個功勞：就是你昭示了唯心論乃是根柢深厚源遠流長的哲學思想。你這文發表後，或許可以稍稍救殺不知唯心論為何物，而妄肆抹煞貶斥的風氣。

我覺得談思想須重其內容實質，口號之爭，名詞之辯，打出某某學派的招牌，致引起派別門戶之見，都是我們須力求避免的。我所以不避嫌疑，不怕誤會，提出唯心論的名詞，一因有許多人有了唯心論的思想而不自覺，提出這名詞或可使之「顧名思實」。二因唯心論並不是狹隘自封的學派，範圍廣，支派多，可充分容許人思想的自由前進。許多思想之必以唯心論為歸宿，猶如百川之必歸於海。三則因我素抱「述而不作，譯而不作」的態度，我只是譯述中外大哲的唯心思想，我自己的思想是否符合唯心論的準繩，我自己也不知道。

拙著「近代唯心論簡釋」一書出版後，注意者似不多，經你這樣撰文作有力的介紹，或可增加一些同情的讀者，不勝欣感。所提出三點批評，皆銳敏有識，惟不能使我根本改變我的意思，卻使我不能不補充幾句話，以發揮未盡之意：

第一，關於近代唯心論與科學知識進步，物質文明發達的關係。我原書所說那一大段話，是有所感而發，似之普遍必然的真理，誠如尊評。但第一，我的本來意思是想到康德的唯心論之發揮，確是反省批評伽里略，牛頓等新科學之前提，尋求其邏輯條件而成立者。蓋科學所以格自然之物，窮自然之理，而康德在「純理論衡」中所發揮之唯心哲學，乃進一步所以格科學之物，窮科學之理者亦即普通所謂批評科學的前提，研究科學知識之所以成為科學知識之理，故其發生必在科學發達之後，自屬顯然。至於中國之古代唯心論，其目的大都在為實踐生活求理論基礎，實非後物理學（Metaphysics）而應稱為後倫理學（Meta-Ethics），大都以格倫常之物，窮倫常之理為職志，自與西洋近代唯心論與科學發達之關係有不相同處。總之，唯心論必力求返本於心性，無論就人事言，就自然言，由沉溺於內馳騖於外，而反觀內照，返本於心性，以求安身立命之所於內心中，必係時間較後，精神生活較高之事，恐無疑義。第二，我以為西洋近代物

質文明之所以發達，有其精神基礎在。唯心論認一切皆須建築在精神基礎上，凡缺乏精神基礎之事物，有如築室沙上，終不穩固。唯物論只注重文化生活中之物質條件，不足以盡物質文明之精神基礎。近代唯心論不唯不反對物質文明，正所以發揮物質文明之先決條件和精神基礎。

第二，關於心物平行論與主從論或體用論能否調和問題，我兄提出疑難，確有見地。蓋由斯賓諾莎之心物平行論經萊布尼茲而達到黑格爾「物爲心之外在化」或「精神藉自然而實現」之說法，確有很長之距離，不容躐幾。平行說與主從的合一說不衝突處在知行合一新論已略提及，恐仍欠著明，大約須俟我的「心物合一論」（已演講過幾次，寫成應有兩萬許字）寫成後，才可闡明此旨。簡言之，第一，我認爲心物交感說，乃一般常人的看法，非科學假設，亦非哲學原則。第二，心物平行說應視爲科學研究的前提，依平行之理，則心不影響物，物不決定心，如是則心因心，物因物，以心釋心，以物釋物，各自成爲純科學研究之系統。第三，心物一體說，心體物用，心主物從說，乃唯心哲學之真正看法。蓋科學研究上，自可無主從體用之分，任其平行而止。但哲學上不能不揭出心爲體，物爲用之旨。在斯賓諾莎系統中，心物無主從體用之分，自有其理由，唯心論者雖應接受其教訓。但似無堅執不變之必要。至欲明體永遠決定用，心永遠決定物，心永遠命物而不命於物之旨，則應說明「決定」之意義。決定計有三義，一爲常識上之決定，乃影響之意。如心可影響物，物可影響心，皆常識上的說法。二爲因果的決定，如因決定果，體決定用，與因決定果，意思根本不同。譬如，就物爲心之用，心爲物之體言，我們不能說在科學上心爲物的原因，物是心靈活動的結果。此理我於頁二六一上，辨之甚明。三爲邏輯的決定，即認體爲邏輯上的在先，較根本，而爲用之所以爲用之理。換言之，即邏輯上物永遠爲心所決定，意即指物之意義價值及理則均爲心所決定。我認心物間無交互影響及因果關係，乃欲保持斯賓諾莎之態度，而只認心物爲體用關係，心邏輯上先於物，決定物，構成物，物之所以爲物的本質，則恐歸入黑格爾之唯心論。而斯氏之說，固足爲黑氏哲學導夫先路者。我這種綜合，困難很多，也許尚未成功，而方向卻大概如此。用主宰與工具來比擬體用關係，自欠嚴密，但體實含有主宰意，用亦含有工具意。謂心物爲邏輯上的主宰與工具關係，似亦未必不可如兄說「爲主宰者不必兼爲工具」我亦謂然，但謂爲主宰之體與爲工具之用合一，又有何不可哉。

第三，關於應否和宜否比較中西文化的優劣異同問題，我須得辨明者，即我並非絕對地，普遍地，反對比較中西文化的異同和優劣。我所以要提出此論的原因，約有三層：第一，從個人體驗言，我自己過去常喜作兩方文化優劣異同之比較，自覺缺乏學術價值，多傅會比擬之談，不如深入其中，直探本真之爲愈，故有此語，聊以示自警之意。第二，就時間言，我認爲在五四運動時候，作東西文化異同優劣之論，

頗合潮流需要現在已成過去，所以我只說：「那入主出奴的東西文化優劣論已成過去。」又說「那附會比擬的中西文化異同論現在亦已成爲過去了。所以我並不是根本反對比較中西文化，只是覺得現在非其時能了。因爲當新文化運動之時，持中化優於西化者，欲爲守舊作屏蔽，而持西化優於中化者，目的則在爲全盤接受西化尋根據。今守舊派及全盤西化派皆失勢，故優劣論之辨已失其意義。至文化異同之辨別，乃基於經驗之觀察，而我們現在對於文化問題的要求，已由文化跡象之異同的觀察辨別，進而要求一深澈系統的文化哲學。無文化哲學作指針，而漫作無窮的異同之辨，殊屬勞而無功。第三，從哲學的立場言，比較文化之異同優劣乃屬文化批評工作，而文化批評乃我所認爲「思想界最親切，最有興趣，對於個人和社會，對於物質生活和精神生活最有實際影響和效果的工作。」（頁二五七）足見我並不根本反對比較文化之異同優劣，而我所注重的，乃在指出文化批評只是引起哲學興趣的津梁，而不是文化哲學的本物。我們不能老滯留在文化批評的階段，應力求浸潤鑽研神遊冥想於中西文化某部門的寶藏裏，並進而達到文化哲學的堂奧。如是，則批評文化應有哲學的指針和親知的內容，且可不煩支離比附而自能見其異中之同和同中之異，知所選擇去取，且能不期然而逐融匯貫通之境；與未深入其中，但從外面去比較者殊科矣。當我討論文化比較時，我老是記着黑格爾對於泛論比較方法的一段話，他說，「近來在比較解剖學和比較語言學領域裏，確有了不少的進步，但週却不能證明比較方法在別的部門裏，可以應用得有同等的成功。尤須注重的，更不能謂僅是比較就可以滿足求科學真知的最高要求。」（見小邏輯第一一七節，附釋。）所以我乃是從哲學，文化哲學，從求有必然性普遍性的眞知的立場，來指出比較方法和比較文化異同優劣的限度。我那篇「文化的體與用」一文是廿九年的秋天寫的，一直沒有人接受我的警告，近來比較東西文化的議論，反而愈形熱鬧。請君試看這些文化比較論的學術價值如何，與五四運動相比，其影響如何，便可知我之出此言，實不無深意了。

我對於別人對我的文字的批評，素來不願置辯。因感於兄態度的誠摯，和批評的誠眞，故勉強作答，藉酬雅意，但仍覺意有未盡，不能達我所欲言。如有不當尊旨處，仍祈指正。

弟　賀麟謹上　四月十四日